m

Bh U 28 9.

Philos. Novis. 2408.

R.

Beyträge
zur
kritischen Geschichte
der
neuern Philosophie
von

A. B. Kayßler

Erster Band

Halle
bey Hemmerde und Schwetschke
1804.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Der Recensent der Eschenmayerschen Schrift: Uebergang der Philosophie auf die Nichtphilosophie, fällt über sie ein Urtheil, das Eschenmayer selbst schwerlich als unrichtig befinden dürfte; ja er wird vielleicht gar nicht Anstand nehmen, zu gestehen, daß er, als Beschauer der absoluten Erkenntniß, sie in sich setzte, und daß ihm nur in dieser Hinsicht Seele und Seeligkeit das Höhere sey. Aber das kann er dem Recensenten zurück geben, daß auch von ihm die Ahndung, Seele und Seeligkeit als Begriff aufgefaßt, und in so fern mit Recht unter die absolute Erkenntniß gestellt wurde. Der Recensent sagt: Schelling steht im Absoluten, und E. nimmt das Absolute in sich auf. E. sagt dagegen: Schelling steht im Absoluten als Ahn-

dung, und spricht die Ahndung in absoluter Erkenntniß aus.

Mir scheint E. darin zu fehlen, daß er das, was er Nichtphilosophie nennt, was folglich nicht ausgesprochen werden kann, dennoch aussprechen will, und damit zur Philosophie stempelt. Denn er kann die Ahndung nicht aussprechen, ohne sie auf irgend eine Art zu erkennen; und wenn in ihr das Wahre liegt: so ist auch diese Erkenntniß, sie habe übrigens eine Form, welche sie sey, die wahre, folglich Philosophie, und das, was er Philosophie nennt, wird Nichtphilosophie.

Der wahre Unterschied beyder Ansichten ist, daß die Ahndung, auch als Erkenntniß, ein für sich bestehendes Objekt voraussetzt, die absolute Erkenntniß dagegen mit ihrem Objekt identisch ist. Daß die Erkenntniß, ohne Identität mit ihrem Objekt, wenigstens keine absolute seyn könne, das ist wohl außer Zweifel; und daß jede andere Erkenntniß durch die absolute bedingt sey, ist eben so gewiß. Kann aber nicht die Erkenntniß auf demselben Objekte ruhen, welches sie in der Form, als identisch mit dieser, ausspricht? Davon können wir nichts wissen, sagt man, da wir Alles, was

wir

wir wissen, nur durch und in Erkenntniß wissen. Indessen ist hier doch noch ein verstecktes Mißverständniß möglich. Denn setzen wir ein Wesen, das kein anderes Organ hätte, als das des Sehens: für dieses würden nur Bilder da seyn; geben wir ihm aber jetzt auch noch das Organ des Fühlens, so werden auch Körper für es da seyn. Dies nur zum Beweis der Möglichkeit eines Mißverständnisses, das aufmuntern soll, die Allgewalt der Erkenntniß näher zu prüfen.

Die Pflanze entwickelt sich aus dem Saamenkorn, aber der Keim des Korns bleibt nicht zurück, während die Pflanze sich bildet; sondern die Pflanze ist der Keim, dieser die Pflanze, jener das Wesen, das in Form übergegangen ist, diese die Form als das Wesen. Würde aber der Keim ohne die befruchtende Erde in Form übergegangen seyn, ja, würde ohne sie auch nur ein Keim da seyn? Die Pflanze ist Einzelwesen, und als solches, wie jedes andere, allerdings bedingt; doch die Vernunft ist allgemein, und so steht die Pflanze, wie jedes andere Einzelwesen des Universum, als Einzelerkenntniß in der allgemeinen Vernunft, als ihrer Absolutheit.

Auf

Auf diesen Punkt sollte mich die Vergleichung führen. In der absoluten Erkenntniß ist also die Einzelerkenntniß enthalten, und diese ist in jener selbst absolut. So spricht sich die absolute Erkenntniß aus, und dieser Ausspruch wird die Potenzirung des Absoluten genannt. Das Absolute an sich, als unmittelbare Anschauung der Vernunft in der Idee, ist in der Aussprache die Identität; diese absolute Anschauung, an sich der ewigen Nacht zu vergleichen, kommt zur Sprache und ans Licht in der besondern Anschauung — dies ist in der Aussprache die Differenz; aber jede besondere Anschauung ist in der absoluten enthalten, und in der Absolutheit haben alle besondern Anschauungen ihr gleiches Wesen — dies ist in der Aussprache die Indifferenz, und mit ihr erscheint das allgemeine, gleiche Licht der Erkenntniß, in welchem die Identität, als Bezeichnung des Wesens, und die Differenz, als Bezeichnung der Form, selbst gleichgesetzt sind; so daß die absolute Erkenntniß eine Totalität ist, die nicht aus integranten Theilen, sondern in einer dreyfachen Totalität besteht, die sich nur durch die Potenz unterscheidet. In dem Licht der Erkenntniß ist das Absolute nicht mehr ewige Nacht, sondern ewiges Licht, das im Allgemeinen und Besonderen, als seiner

Form,

Form, leuchtet; die Differenz nicht ein Besonderes an sich, sondern die Form, in welcher das Ewige als Allgemeines leuchtet; die Indifferenz aber, als Erkenntniß, nicht formelle Allgemeinheit, sondern das Ewige, das als ein Besonderes in der Form des Allgemeinen leuchtet. So könnte man die erste Potenz die Erkenntniß der Vernunft, die zweyte, Erkenntniß der Sinnlichkeit, die dritte, Erkenntniß des Verstandes nennen; aber nur dieses Dreyfache, als die Eine Einheit, ist absolute Vernunfterkenntniß.

In dieser Darstellung der absoluten Erkenntniß, von deren Richtigkeit man sich aus jeder Darstellung Schellings überzeugen kann, ist eine Objektivität und Subjektivität unterscheidbar. Die Subjektivität nehmlich ist der Modus der absoluten Erkenntniß, der durch die Ausdrücke, Identität, Differenz, und Indifferenz bezeichnet wird.

Ich frage nun: ist dieser Modus selbst wieder mit der Erkenntniß, als Objektivität, identisch, oder ist er der Natur nach das Erste oder Zweyte?

Ist er mit der Objektivität identisch, so ist die absolute Erkenntniß eine angeborene.

Sie

Sie ist aber nur durch Kunstanschauung und wissenschaftliche Construktion zu erlangen; und wenn auch die Kunstanschauung eine angeborene ist, so ist sie doch die Blüthe der menschlichen Vernunft, und der Baum der Menschheit hat immer nur wenige Zweige, welche Blüthen tragen. Aber auch vom Dichter kann man nicht sagen, daß die absolute Erkenntniß in ihm wohne; denn sie kommt nur durch wissenschaftliche Construktion zu Stande, und diese ist das Werk des freyen Entschlusses, unter Voraussetzung der Gabe der Anschauung und wissenschaftlicher Kraft. Die absolute Erkenntniß ist demnach eine zu erwerbende, und so ist ihr nothwendiger Modus nicht identisch mit ihrer Objektivität.

So kann der Modus aber auch nicht das Zweyte, der Natur nach, seyn. Denn ich muß mich erst der Construktion selbst bemächtigen, ehe ich die objektive Erkenntniß, als solche, construiren kann. Wollte man sagen, daß der Modus zwar der Zeit, aber nicht der Natur nach das Erste sey, so würde man stillschweigend voraussetzen, was doch erst bewiesen werden muß, daß nehmlich die absolute Erkenntniß das Absolute schlechthin sey. Es ist von beyden Seiten zugestanden, daß die absolute

Er=

Erkenntniß das Kunstwerk der Anschauung und Construktion sey, und in so fern ist der Modus, der Natur der Erkenntniß nach, das Erste. Ist die absolute Erkenntniß das schlechthin Absolute, so muß sich der Modus, so wie die Construktion und Anschauung selbst, in ihrer Unterscheidung als bloße Erscheinung beweisen; jetzt aber fragen wir den Modus selbst, als was er sich ausspreche.

Zuerst nun weckt er die Vernunftanschauung für die wissenschaftliche Thätigkeit, und spricht sich in dieser Funktion als Identität aus, die man, als die erwachte Vernunftanschauung, die Polarität der Vernunft nennen kann. Der Modus spricht, zweytens, in der Differenz irgend eine Begrenzung der Vernunftanschauung, eine Inclination derselben aus, wodurch sie objektiv, wirkliche Anschauung wird; und drittens, in der Indifferenz das Sich-selbst-gleich-werden, die Selbstheit der Vernunftanschauung.

Wenn nun dieser dreyfache Akt in der Vernunftanschauung der absoluten Erkenntniß vorangehen muß, so müssen wir erst fragen, wie dieser Akt möglich sey, und was eigentlich in ihm und mit ihm gegeben werde.

Dies

Dies war auch das Objekt der Philoso-
phie, zum Theil schon vor Kant im Dogma-
tismus, mit besonderer Bestimmtheit aber seit
Kant bis zu dem Zeitpunkte, da Schelling die
absolute Erkenntniß aufstellte. Was hier die
Polarität der Vernunft genannt wird, stellte
Kant als Dingansich, und die Differenz als
Einheit der Apperception auf; die Indifferenz
aber ist bey ihm die Synthesis. Fichte stellte
diesen Modus in den drey Grundsätzen, die er
der Wissenschaftslehre vorausschickt, als for-
melle Bestimmung der Ichheit auf; Schelling
aber, im System des Transcendental-Idealis-
mus, entwickelt aus ihnen unmittelbar die Ob-
jektivität des Ichs, als Selbstbewußtseyn.
Kant erhält daraus die Realität der subjektiv
ruhenden Form, Fichte die Realität der subjek-
tiv thätigen Form, und Schelling die Realität
der objektiv thätigen Form. Welche unter
diesen Realitäten ist die wahre — wo ist dieß
entschieden? und muß nicht erst dieß entschieden
werden, ehe wir wissen können, wie wir mit
der absoluten Erkenntniß daran sind, ob sie das
Absolute schlechthin, also die wahre und einzige
Realität sey, oder ob sie selbst auf einer Rea-
lität ruhe, die nur erst in der absoluten Erkennt-
niß, folglich auch nur für sie, untergeht, der
man sich aber zuvor durch ein, es sey Glaube,

Ahndung, oder relative Erkenntniß, als etwas, das immer wieder als Erkenntniß durch die absolute Erkenntniß bedingt ist, versichern müsse, um auch nur zur absoluten Erkenntniß zu gelangen. Es läßt sich freylich nicht sogleich einsehen, wie etwas, das durch die absolute Erkenntniß bedingt ist, selbst wieder der Grund ihrer Möglichkeit seyn könne. Aber sprechen nicht Fichte und Schelling von einem nothwendigen Cirkel der Erkenntniß, und ist es entschieden, daß die Form, in der er von diesen Philosophen aufgestellt wurde, die wahre sey? Und wenn auch dieser Cirkel durch den Gegensatz der Naturphilosophie eine lebendigere Gestalt erhielt, in der absoluten Erkenntniß aber durchbrochen, und in diese selbst aufgenommen wird, so ist doch auch hiermit sein Wesen noch nicht enthüllt. Vielleicht ist er bloß eine durch die philosophische Erkenntniß selbst veranlaßte Täuschung. Diese Möglichkeit wird Wahrscheinlichkeit, wenn man erwägt, daß es der Kritik durch spätere Philosophen nachgewiesen worden ist, daß sie auf einem, ihr selbst unbewußten, fehlerhaften, oder täuschenden Cirkel ruhe; und ferner, daß Fichte und Schelling ihn nur für die Wissenschaft aufnehmen. Könnte folglich dieser Cirkel nicht die Folge einer, von den Philosophen mit Unrecht vorübergegangenen Objekti-

jektivität seyn, und würde er sich nicht von selbst auflösen, wenn diese Objektivität an ihrem Orte gewürdiget würde? Und wie dem auch sey, muß nicht diese Untersuchung der absoluten Erkenntniß selbst vorausgehen, ehe wir entscheiden können, ob sie das Absolute schlechthin, oder ob sie vielleicht nur die Absolutheit sey, in und mit welcher das Absolute als absolut erkannt wird?

Es ist eine unverkennbare Schwäche unseres philosophischen Zeitalters, die in der eigenthümlichen Art seiner Erscheinungen, und ihrer raschen Folge ihren natürlichen Grund hat, daß die Systeme nicht aus sich selbst, aus ihrer eigenen Tiefe gewürdiget werden, und im feindlichen Streben der Pole die verborgene Axe verfehlt wird.

Mein Streben ging wenigstens stets dahin, diese Axe und in ihr die Richtung für die Beurtheilung der Systeme, und wenn es ein wahres gäbe, seine gleiche, jede Prüfung bestehende Evidenz zu finden. Die philosophische Evidenz meyne ich nun zwar gefunden zu haben, oder doch an ihren Pforten angekommen zu seyn; aber in ihr gehen mir die Systeme unter, oder sie lösen sich vielmehr in diese Evidenz auf, die selbst den Fesseln des Systems widerstrebt.

strebt. Meine Vernunft schwebt in einem lebendigen und einem wissenschaftlichen Universum, und kann sie nicht unter Ein Princip bringen, ohne beyde zu zerstören, kann sie nicht in den Kreis eines Systems beugen, ohne beyde in Schein zu verwandeln. Ich sehe die lebendige Kunst im wissenschaftlichen Universum, und die wissenschaftliche Ruhe und Gleichheit im lebendigen; aber jenes Kunstleben erkenne ich nur als freye Regung wissenschaftlicher Nothwendigkeit, diese Ruhe und Gleichheit als Gesetz, das durch und in Freyheit lebt. Die freye Kunst weckt die wissenschaftliche Nothwendigkeit, und bildet ihr das Organ, aber das Wesen ist das Gesetz: die nothwendige Natur verkündet mir, als Organ, das Leben der Freyheit. Ich sehe im wissenschaftlichen Universum die Nothwendigkeit der Vernunft, aber nur als Wissen; die Freyheit der Vernunft, aber nur für das Wissen; das Wissen selbst absolut, aber an sich todtes Gesetz. Im lebendigen Universum hingegen stellt sich mir die Vernunft der Freyheit und Nothwendigkeit, das ist, ihre wahre Realität dar, die Nothwendigkeit als wahres Leben der Freyheit, die Freyheit als wahre Quelle des lebendigen Gesetzes, das Leben selbst als das absolut Reale. Das wissenschaftliche Universum ist die Alles umfassende Erkenntniß, das lebendige — die Alles umfas-

fassende Sittlichkeit, jene der Geist, diese die Seele des Universum. Der Geist der Erkenntniß ruht auf eigener Absolutheit und organisirt sich als Kunstgebilde absolut, ist das absolut Ideale; die Seele des Lebens ruht auf dem Absoluten, unmittelbar auf Gott, und organisirt sich zum göttlichen Naturbilde, zum natürlichen Bilde der Gottheit, zur Tugend, und ist als geoffenbarte Gottheit das absolut Reale.

In dieser ewigen Differenz mit dem absolut Realen kann das absolut Ideale nie System werden; aber die Erkenntniß umfaßt dennoch Alles, wie die Sittlichkeit. Die ursprüngliche Identität des absolut Idealen und absolut Realen ist, das uns ewig verhüllte Leben der ewigen Vernunft; die Indifferenz aber des absolut Idealen und absolut Realen, zu Folge der Absolutheit der Erkenntniß, ist die Gewißheit, daß ein Gott sey, das in absoluter Nothwendigkeit und absoluter Freyheit allerrealeste Wesen.

Hieraus würde folgen, daß die absolute Erkenntniß, als absolut, bloßes Gesetz sey, das objektiv nur durch absolute Freyheit lebe, und in diesem Leben das Gepräge der Sittlichkeit, das ist der Göttlichkeit habe, und daß dieses ewige, als solches verschlossene, und nur bildlich lebende Gesetz, durch das freye Kunstver-

vermögen (die aus der realen Natur in die ideale, oder ins Bewußtseyn tretende, und dadurch frey gewordene plastische Kraft, Einbildungskraft) zum Kunstleben, dem wahren Leben des Geistes im absoluten Wissen erhoben werde; daß sich aber dieses Leben des Geistes zu der Seele des Menschen, (das wahrhaft göttliche oder sittliche Princip, die wahre Freyheit, Individualität der Vernunft) wieder nur als Organ verhalte: daß folglich der Mensch zwar nur im Wissen lebe, und daß das Wissen nur als absolutes reell sey; daß aber dieses Leben des Geistes nur in der Tugend ein wesentliches, göttliches, ewig individuelles und selbstständiges Leben sey.

Hat es diese Bewendung mit der absoluten Erkenntniß, so mag sie sich wohl der Mensch, um auch das Kunstleben zu genießen, durch Kunst aneignen; an sich aber, und objektiv, folglich allgemein gültig, ist sie nur das ewige Gesetz des Universum, nach und in welchem das Universum zu einem wissenschaftlichen Ganzen construirt wird, dessen organische Theile die besondern Wissenschaften sind. Dieses Ganze der Wissenschaften ist allerdings wieder Kunstwerk, und das objektive, allgemeine Kunstwerk des Geistes ist die Philosophie; aber wie sie in dieser Gestalt System heißen könne, sehe ich nicht ein, da sie von dem absoluten Gesetz

selbst,

selbst, als dem gegebenen, ausgeht, und überall in jenem Kunstganzen wieder nur dasselbe Gesetz ausspricht; so daß der Geist nur ordnet, nicht erfindet, das Gesetz anwendet, nicht selbst hervorbringt, oder aus einem fremden Princip entstehen läßt.

Dieses Gesetz, das sich überall, im Kleinen, wie im Großen, im Idealen, wie im Realen, so vernehmlich ausspricht, halte ich für die wahre philosophische Evidenz, und als diese, so wie für die Basis aller Wissenschaften, so auch für den wahren Prüfstein der Systeme, weil es von allen Systemen nothwendig vorausgesetzt wird, selbst aber den nothwendigen Standpunkt des Denkens hat, der auf jeden beliebigen Standpunkt der Systeme mit aufgenommen wird.

Die Idee dieser Construktion habe ich in vorliegender Schrift, nicht auszuführen, sondern nur zu entwickeln gesucht, und ich gebe diese Entwickelung so, wie sie in mir entstanden ist. Mehr Klarheit, bündigern Zusammenhang und Einheit, wird sie durch die Prüfung der Systeme erhalten, welche sie einleiten soll. Sie ist das Resultat meines Studiums der Schellingischen Philosophie, von der ich überzeugt bin, daß sie in die letzte Tiefe der Systeme eingedrungen ist; und hoffe, daß sie, durch Lö-

sung

sung der Fesseln des Systems, dazu beytragen werde, den Geist der lebendigen Wahrheit wieder zu geben. Selbst ihre äußere Erscheinung führt auf diesen Gedanken. Denn während neue philosophische Systeme neben Schelling anschwellen, entfernt sich dieser griechische Denker in seinen Bearbeitungen immer weiter von der frühern Neigung zum System, strebt mit frischem Muth, die Philosophie des lastenden und krümmenden Zwangs des Systems zu entledigen, und sie, als auf eigener Nothwendigkeit ruhend, der ursprünglichen Freyheit wiederzugeben, in welcher sie dem Griechen den hohen Enthusiasmus einflößte, der allein für Kunstgenuß empfänglich macht, die Nothwendigkeit in der freyesten Form sucht und giebt, und den compendiarischen Zwang nur für den ermatteten Geist berechnet findet. Um aber selbst diesen freyen Genuß des Geistes der zerstörenden Zeit zu entreissen, ihn nicht von dem einzelnen vorzüglich begeisterten Manne abhängig zu machen, ist es nöthig, den Keim jenes Enthusiasmus objektiv niederzulegen, und ihm in den Wissenschaften eine feste Stätte zu verschaffen. Und was ist erhaben, was kann den höchsten und zugleich wahrsten Enthusiasmus einflößen, wenn nicht die Betrachtung, daß das Eine und selbe Gesetz, das im Sandkorn herrscht, auch den Weltkörpern ihre Gestalt giebt, und ihre Bahn vorzeichnet — daß dasselbe Gesetz, das im Anblick der Grashalms mich beherrscht, mich

auch die Gottheit als das in Nothwendigkeit und Freyheit allerrealeste Wesen kennen lehrt?

Ich habe es bedauert, daß Schelling in seinen Vorlesungen Ue. D. A. S. sich an die bestehenden Formen anschließen, und so der Welt mehr ein Kunststück als ein Kunstwerk des philosophischen Geistes vorlegen wollte. Es mag noch zu früh seyn, eine vollendete philosophische Encyklopädie aufzustellen; aber doch nicht zu früh, die Idee dazu zu entwerfen. Daß Schelling noch nicht geben zu können meynt, was ich in dieser Schrift wenigstens anrege, das vermehrt meine Scheu, mit der ich diesen Versuch, nicht ohne Widerstreben meines bessern Geistes, dem Publikum übergebe. Doch Schelling will nur Vollendetes geben, ich kann mich nur versuchen. Schelling will nur belehren, ich kann nur fragen, ob das Neue, was ich zu sehen glaube, sich auch bewähre; und will mehr belehrt seyn, indem ich andern durch Enthüllung neuer Seiten zugleich Gelegenheit gebe, sich weiter zu belehren.

Uebrigens werde ich meine Kritik auf die Kantische, Fichtesche und Schellingische Philosophie beschränken, und den nächsten Band mit Aufstellung der Idee einer philosophischen Kritik eröffnen. Halle, im Julius 1804.

Der Verfasser.

Idee

der

Construktion des Universum.

---

§. 1

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Leibnitzens Gedanke, daß der Mensch, könnte er nur das kleinste Wesen des Universums ganz durchschauen, in ihm das Ganze schauen würde, verräth einen so erhabenen Standpunkt seines Geistes, daß er jeder philosophischen Spekulation als Wahlspruch vorausgehen könnte; denn so verstanden, wie er nach der Monadenlehre verstanden werden muß, spricht er die erste und letzte, die gemeinste und höchste Wahrheit in einer Harmonie aus, welche allein den forschenden Geist befriedigen kann.

Die erste und gemeinste Wahrheit, oder bestimmter, die Wahrheit in ihrer ersten Hülle ist die sinnliche Anschauung, die Anschauung des Besondern; die Wahrheit in ihrem höchsten, das ist, eigenthümlichen Organ, ist die intellektuelle Anschauung, die Anschauung des Allgemeinen. Zwischen diesen beyden Polen der Wahrheit liegt das ganze Reich derselben, in verschiedenen Abstufungen sich bald mehr dem einen, bald dem andern Pole nähernd, in der Mitte: eigentlich, die Wahrheit geht durch alle Metamorphosen ihrer Erscheinung als Axe vom Pole der sinnlichen Anschauung zum Pole der intellektuellen, und belebt als Geist den sterblichen Ausdruck.

Doch in dieser sterblichen Hülle erscheint sie nicht als die ewige Mutter des Universums, und ihre heilige Nothwendigkeit verdämmert in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinung. Soll sie in eigener Hoheit, in ihrer ewigen Nothwendigkeit erscheinen: so muß sie sich ihr eigenes Organ schaffen, das mit ihr gleiche Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit hat. Dieses Organ ist die Wissenschaft, das eigene Leben der Wahrheit, während sie in allen natürlichen Erscheinungen nur belebend ist.

Doch nicht Alles, was diesen Namen führt, verdient ihn auch; denn ein bloßes Aufzählen der Erscheinungen der Wahrheit, selbst die systematische Anordnung dieser Erscheinungen, ist nicht Wissenschaft; das Aufsuchen der Einheit in der Mannigfaltigkeit, durch Beobachtung; und die Ableitung des Mannigfaltigen aus der Einheit, durch Analysis — ein Verfahren, das, aus Mangel der Idee der Wissenschaft, so häufig für sie selbst gilt, soll und kann nur ihr Resultat seyn.

Die Polarität der Wahrheit macht ein doppeltes Organ, eine doppelte Wissenschaft nothwendig — Mathematik und Philosophie, beyde im Mittelpunkt denselben Geist, die Eine Wahrheit darstellend.

Die Mathematik stellt im sinnlichen, realen Organ, in der Anschauung des Besondern das Allgemeine dar — daher ihre sichtbare Evidenz; die Philosophie stellt im nicht sinnlichen, idealen Organ, in der

An-

Anschauung des Allgemeinen das Besondere dar — daher ihre unsichtbare, tiefe Evidenz.

Die Evidenz der Mathematik spricht sich in Axiomen aus, das ist, in besondern Erscheinungen, in welchen sich das Allgemeine unmittelbar darstellt, und sie sind die lichten Punkte, durch welche an jeder tieferen Besonderheit das Allgemeine gezeigt wird. Hier fällt die Evidenz in den Beweis, und wird für den Gegenstand eine mittelbare. Das Allgemeine, welches die Mathematik im Besondern darstellt, ist eigentlich unendliche Besonderheit, die Absolutheit aber dieser Allgemeinheit liegt in den Tiefen der Philosophie verborgen, und wird nur offenbar in dem noch wenig bekannten Axiom der Philosophie, welches in der Form, als ewige Totalität, jener unendlichen Besonderheit entgegengesetzt, in seinem Wesen aber der Mittelpunkt, der Geist der Wissenschaft selbst ist. Wir wollen indessen die Idee der Philosophie, obgleich sie in ihrem wahren Licht unmittelbar gesehen wird, durch eine Stufenfolge von Farben einleiten, und gehen dem zufolge von den drey Denkgesetzen, der Identität, des Widerspruchs und des Grundes aus.

Hier leuchtet nun zuerst ein, daß der erste Grundsatz ein Seyn überhaupt, die Objektivität, der zweyte ein dem Seyn entgegengesetztes Nichtseyn, der dritte aber die Wechselbeziehung der Subjektivität und Objektivität ausspricht. Da nun die Philosophie unaufhaltsam, auch selbst dem Philosophen unbewußt, jenem Mittelpunkt der ewigen Totalität entgegenstrebt,

wel-

welches Streben sich in dem Suchen des Absoluten ankündiget: so können die Versuche, welche ihr Ziel nicht erreicht haben, nach den drey logischen Grundsätzen, und ihrer metaphysischen Bedeutung, mit Sicherheit geordnet werden. Denn das Absolute bleibt entweder in der Objektivität verborgen, oder in der Subjektivität; entweder in der Beziehung jener auf diese, oder dieser auf jene. Die erste Ansicht kann man den dogmatischen Realismus, die zweyte den dogmatischen Idealismus nennen; die dritte hat den Namen Kriticismus angenommen, die vierte nennt sich Wissenschaftslehre. Ihr Gemeinschaftliches ist, daß das Absolute in ihnen sich nicht zur Wissenschaft organisiret hat.

Der dogmatische Realismus unterscheidet entweder in der objektiven Nothwendigkeit, in der Welt, Materie und Form, oder er unterscheidet nicht. Im ersten Fall ist er rationalistisch, weil er die Welt als der Vernunft, im zweyten Fall empirisch, weil er die Welt als den Sinnen, und nur zur Entwickelung einer Vernunft durch Abstraktion, gegeben ansieht. Der dogmatische Idealismus behauptet entweder, daß die Ideen eine dem Subjekt durch unmittelbaren geistigen Einfluß mitgetheilte Welt sind, oder er sieht das Subjekt als Ideen erzeugende Kraft an. Jenes ist objektiver, dieses subjektiver Idealismus.

Der rationale Realismus führt durch den Empirismus zum Kriticismus, der objektive Idealismus durch den subjektiven zur Wissenschaftslehre; diese aber und

der

der Kriticismus endigen im Skepticismus, welcher das Resultat ausspricht, daß auf dem Standpunkt der Reflexion absolute Wissenschaft, als Organ der Wahrheit, nicht möglich sey.

Der Realismus ist in wissenschaftlicher Consequenz absoluter, alle Reflexion aufhebender Materialismus; da aber die Voraussetzung einer Materie nur durch und für die Reflexion gemacht wird, diese folglich das Erste und die Basis ist: so macht sie diese ihre Priorität auch geltend, entsagt einer bloß geahndeten Consequenz, die im Licht der Reflexion nur Widersprüche erzeugt, setzt der Materie, noch ehe sie sich zum Ganzen organisiren, und, was nothwendig die Folge wäre, in absoluten Idealismus auflösen kann, eine sie begrenzende Form entgegen, zerstört durch diesen Gegensatz die Idee des Absoluten, und hebt damit auch die Möglichkeit der Wissenschaft auf.

Gegen diesen Zwiespalt im Princip war es dem Empirismus leicht, sich skeptisch geltend zu machen. In Locke und Hume sonderten sich der Empirismus und Skepticismus; jener beschränkte sich auf die Realität der Erkenntniß, dieser bestritt ihre Nothwendigkeit. Nachdem sich der Skepticismus in Hume so bestimmt und stark ausgesprochen hatte, konnte man zum Realismus verständiger Weise nicht wieder zurückkommen; es blieb also für diese Reihe der Reflexion nichts übrig, als dem Empirismus eine höhere Würde zu geben, und den Skepticismus, so weit es sich thun ließe, zum Schweigen zu bringen. Das Erste hat die Kritik geleistet, nicht so das Zweyte.

Die

Die Beziehung der Objektivität auf die Subjektivität hatten der rationale Realismus und der Empirismus stillschweigend vorausgesetzt, und ihre eigenthümlichen Formen der Logik aufzustellen überlassen, da die Reflexion, ganz in das Objekt versenkt, nicht auf den Gedanken kommen konnte, daß in diesen Formen etwas, die Metaphysik nicht bloß als Mechanismus des Denkens Interessirendes liegen könne. Mit der objektiven Nothwendigkeit entrückte der Skepticismus, der Reflexion zugleich ihre Haltung im Objekt; und es war natürlich, daß der Philosoph, welcher sich über die Humischen Zweifel nicht mit einer Popularphilosophie und Psychologie trösten konnte, eine andere Haltung für die Reflexion suchte, die er denn auch in ihren von früheren Philosophen vernachlässigten Formen fand.

Dadurch erhielt der Empirismus in der That seine möglichste Festigkeit, und erhob sich zum System der Empirie. Auch zeigte sich jetzt die ganze Blöße des rationalen Realismus, indem von seinem Doppelprincip nur noch leere Formen übrig blieben, die ewige Materie schwand in den Schatten des Dingansich, die bildende Form verlor sich in eine formale Einheit, welche als Apperception nur für die Reflexion Realität hatte. Aber dieser Doppelschatten sollte doch die Formen der Reflexion beleben, und so erhob sich aus dem Schutte des alten ein neuer, und zwar transcendentaler Realismus.

Sollen das Dingansich und die Einheit der Apperception bloß als Grenzzeichen der Empirie gelten,

ten, wofür sie anfangs auch nur ausgegeben wurden: so ist gegen das Geschäft der Kritik durchaus nichts einzuwenden, sie ist der vollendete Empirismus, das abgerundete System des Verstandes. Aber dann durfte sie auch nicht zur Metaphysik dadurch erhoben werden, daß jede andere Metaphysik für unmöglich erklärt wurde; es durfte auf diese Unmöglichkeit und die Begrenztheit der Kritik nicht eine praktische Philosophie erbauet werden, welche Alles ersetzen sollte, was die Kritik der spekulativen Vernunft ermangeln ließ.

Betrachtet man die Kritik als Metaphysik, das heißt, läßt man die Erkenntnißformen aus der Einheit der Apperception, und ihrer Beziehung auf das Dingansich, als aus realen Principien hervorgehen: so fällt sie in den Widerspruch des dogmatischen Realismus zurück, mit dem Unterschied, daß in diesem der nach dem Absoluten forschende Geist von der Reflexion in zwiefaches Gedränge genöthigt wird, der Materie und Form, und der Subjektivität und Objektivität; in jenem aber nur in der einfachen Alternative befangen ist, entweder mit dem Dingansich die Objektivität der Erkenntniß aufzugeben, oder, wenn er diese erhalten will, mit formaler Einheit der Empirie zufrieden zu seyn, in welchem Fall er aber den Anspruch auf Metaphysik wieder fahren lassen muß.

Man mag jedoch die Kritik als solche, oder als Metaphysik nehmen: so ist ihr Resultat Skepticismus. Denn sind das Dingansich, und die Einheit des Denkens, jenes der bloß negative, diese der formale (die Spitze des Abstraktionsvermögens) Grenzpunkt

der

der Erkenntniß: so hat diese in den sogenannten reinen Erkenntnißformen zwar Allgemeinheit, aber keine Nothwendigkeit, und rein synthetische Urtheile a priori lassen sich in diesen Schranken auf keine Weise bewähren. Sind sie aber reale Principe, so bestreitet der Skeptiker, mit gleich sicherem Erfolg, von dem Standpunkt der Einheit aus die Voraussetzung des Dingansich, und von dem Standpunkt des letztern die Realität der Einheit. Denn wir können kein objektives Mannigfaltige denken, ohne die mit ihm zugleich gegebene Einheit; und eben so keine subjektive reale Einheit, ohne die beywohnende Mannigfaltigkeit.

Außerdem ist die Kritik auch gegen den dogmatischen Idealismus keinesweges genügend gedeckt, vielweniger kann sie sich anmaßen, ihn widerlegt zu haben; denn sie hat es nirgends bewiesen, daß überhaupt keine Erkenntniß der Dinge an sich möglich sey, sondern nur, daß in den Erkenntnißformen, welche die Grundpfeiler der Empirie sind, keine solche Erkenntniß gegeben werde. Und dieses Resultat der Untersuchung war allerdings von der größten Wichtigkeit, doch nur für die Empirie; für die Metaphysik hat es nur den negativen Werth, daß eine verwirrende Einmischung der für die Empirie berechneten Verstandesformen in das Geschäft der Vernunft, durch diese ihre feste Beschränkung leichter vermieden, und überall nachgewiesen werden konnte. Auch von der idealistischen Seite betrachtet, beweiset sich die Kritik nur als Kritik des Verstandes, nicht aber der Vernunft, nicht der Spekulation, nicht der Metaphysik.

Die

Die zweite Reihe des Dogmatismus bildet der Idealismus. Er hat den negativen Standpunkt des Nichtseyns, und den positiven des Denkens; alles Seyn ist ihm folglich nur im Denken ein Reales, außer dem Denken aber der in das leere Nichtseyn geworfene Schein des Denkens. Diesen Schein kann der Idealismus in keiner seiner Wendungen, weder tilgen, noch als nothwendig beweisen; er ist folglich eine müßige Last im System, und Zeuge des verfehlten Standpunktes der Spekulation. Auf dem Standpunkt der Reflexion steht die Subjektivität im nothwendigen Gegensatz mit der Objektivität; wenn sich daher die Spekulation nicht ganz über die Reflexion erhebt: so wird das Absolute, auch wenn es in seinem wahren Organ, in der Idee aufgefaßt wird, durch die Reflexion aus seinem Mittelpunkt, auf welchem es in die reine Identität gewurzelt ist, verrückt, und in den ewig wiederkehrenden, den Geist folternden Gegensatz herabgezogen. Die Reflexion ist nicht dazu bestimmt, sich unmittelbar ins Absolute zu versetzen, und so ist es ihr auch unmöglich; sondern doppelarmig ragt sie, zu anderer Bestimmung, aus ihm hervor, und hat es ewig hinter sich. So sieht das körperliche Auge nicht das Centrum des Weltsystems, es sieht nicht die Pole, die ewig in ihm fest stehen, und zugleich aus ihm hervorströmen, um in jeden Punkt des Universums Leben zu setzen; aber es sieht Sonne, Mond und Sterne auf und untergehen, es befestiget also die ruhenden Punkte der Kreisung, und die Erde wird ihm das große unbewegliche Centrum.

Dem objektiven Idealismus ist das objektive Denken, das heißt, das ewig Gedachte, die nie entstandene, ewig ruhende, göttliche Idee das Absolute; und wer könnte die hohe Wahrheit dieser Ansicht verkennen. Das Nothwendige ist zugleich das Allerrealeste, die nothwendige Idee nothwendig zugleich Wesen: auch ich bin nur in meinem Denken, und in wie fern ich denke, reales Wesen. Aber die zwiefache Bestimmung der Wesenheit, daß es ein Allerrealestes und ein Reales sey, beweiset die Differenz, welche die Reflexion in diese Ansicht des Absoluten setzt, so daß vom Absoluten nur der Widerschein des Unendlichen und Endlichen im ewigen Gegensatz zurückbleibt. Hätte Deskartes seine höchste Anschauung fest gehalten, so würde sie zur absoluten Substanzialität gediehen seyn, und nur in dieser würde er das Unendliche und Endliche, nicht im realen Gegensatz, sondern mit gegenseitig ewiger Durchdringung im Absoluten, als seine Offenbarung gesehen haben.

In dieser Differenz mußte der Schein des Absoluten in das Unendliche oder Objektive fallen, und das Endliche, oder Subjektive, stand ihm als erkennend gegenüber. Dadurch wurde das letztere bedingt, und so konnte sich auch in jenem nicht der Schein von Absolutheit halten. Der subjektive Idealismus ist das Streben, die Subjektivität zur Absolutheit zu erheben; und da dieß der eigentliche Anfangspunkt der Philosophie in der Anschauung ist: so konnte dieser Gang der Philosophie, vom großen Geiste geleitet, nur noch eine schwache Spur der Reflexion zeigen. In der

That

That ist in der Leibnitzischen Philosophie Alles gegeben, was die Idee der Philosophie fordert — die absolute Einheit und Identität in der Monas, und die absolute Totalität in der vorherbestimmten Harmonie; der Wechsel der Caussalität ist aufgehoben, und es fehlt nur noch der letzte Schlag, die absolute Identität von der Subjektivität der Erkenntniß, und die absolute Totalität von der Objektivität des Seyns zu befreyen, um beyde in der absoluten Erkenntniß als Eines und Alles zu sehen.

Daß unser deutsche Platon diesen feinsten Gegensatz stehen ließ, kann befremdend scheinen, und es läßt sich kaum denken, daß die Reflexion ihm diesen letzten Tribut abgenöthiget, oder daß er ihr dieses letzte Opfer gebracht habe. Vielmehr scheint eine hohe stille Ahndung seinen Geist von dem letzten Schritt zurückgehalten zu haben. Es gelingt uns vielleicht, sie an ihrem Orte auszusprechen.

Diese mißverstandene Ahndung war es wohl auch, die der Wissenschaftslehre ihre eigenthümliche Form gab. Fichte sagt irgend wo: wer nur die Selbstständigkeit des Zweckbegriffs richtig gefaßt habe, könne das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre nicht verfehlen. Dieser selbstständige Zweckbegriff spricht denn auch den Charakter dieses Systems ganz bestimmt aus; denn es liegt darin die Absolutheit der Subjektivität, diese aber als ein Streben zu absoluter Objektivität. Der Eingang, Fortgang und Ausgang der Wissenschaftslehre zeichnet diesen Charakter unverkennbar,

bar, und die Moral, das Naturrecht, die Bestimmung des Menschen, der geschlossene Handelsstaat mahlen ihn zum Bilde aus.

Das bescheidene Helldunkel, welches in Leibnitzens Geist die vorherbestimmte Harmonie und die Monas, die absolute Objektivität und die absolute Subjektivität, getrennt hielt, wurde von Fichte zur Strahlenbahn subjektiv objektiver Thätigkeit hervorgezogen; aber dies konnte nur dadurch geschehen, daß die beyden Lichtpunkte des Absoluten in einen endlosen Faden verschmelzt wurden. Ohne Bild: Die absolute Subjektivität, deren endliche und unendliche Thätigkeit, Einheit und Totalität, Leibnitz in die Monas zur Individualität verschloß, aber sie selbst, als Individuum, auf der absoluten Objektivität ruhen ließ, wird von Fichte geöffnet, die in ihr verborgene endliche und unendliche Thätigkeit frey gemacht, die im Hintergrund ruhende absolute Objektivität als Ziel dieser sich selbst bekämpfenden Thätigkeit hervorgerufen, und durch den Zwiespalt dieser Thätigkeit eben so nothwendig ins Unendliche zersplittert, wie die absolute Subjektivität, aus welcher die streitenden Helden hervorgingen, als hohle Schaale zurückbleibt, und unter dem, in diesem System bedeutungslosen Namen intellektueller Anschauung (denn es zeigt sich nirgends ein absolut Angeschautes) nur dazu dient, die entgegengesetzte Thätigkeit an ihren gemeinschaftlichen Ursprung zu erinnern, und die Beendigung des Kampfes durch Niederlage des einen Theils zu verhindern.

Das

Das Resultat der Wissenschaftslehre ist der entschiedenste Skepticismus, so daß sie wohl für die wissenschaftliche Grundlage desselben, und als die Vorrathskammer gelten kann, aus welcher künftige Reflexionsphilosophen ihre Waffen gegen die Philosophie in der Anschauung holen werden. Denn wenn das Wesen des Skepticismus darin besteht, daß er das Nothwendige, Absolute in der Erkenntniß schlechthin läugnet, und die Leerheit der vorgeblich absoluten, und die Bedingtheit aller reellen Erkenntniß darzuthun bemüht ist: so muß er in seinem hellsten Glanze aus jenem System hervortreten, welches das Absolute in sich selbst bedingt, die Möglichkeit der Erkenntniß aus dieser Bedingtheit erklärt, und nur hinterher die eine Hälfte des gespaltenen Absoluten als absolutes Sollen, aber freylich ohne Erfolg, geltend machen will. Die Bedingtheit der Erkenntniß nach der Wissenschaftslehre spricht sich in dem Gegensatz des Ich und Nicht-Ich ganz bestimmt aus; denn das absolute Ich erschöpft sich in ihm für die Erkenntniß gänzlich, und würde gar nicht zum Produkt, zur Vorstellung gelangen können, wenn nicht über die theoretische Bedingtheit hinaus eine vorgeblich praktische Unbedingtheit läge, so daß sich das absolute Ich wenigstens als Streben erhalten, und an diesem Leitfaden bis zur Vorstellung durchdringen kann, um diese, als praktisch, und mit ihr zugleich sich selbst, als Streben, ins Unendliche zu realisiren.

Doch es ist, um auf dem Wege zur Idee der Philosophie keine Lücke zu machen, nöthig, den Skepticis-

ticismus in seinem Verhältniß gegen die Philosophie überhaupt zu betrachten. Wir beschränken uns jedoch auf eine Darstellung seiner Hauptzüge.

Das Wesen der philosophischen Reflexion ist, wie bekannt, der Gegensatz. Er ist das Wesen aller Reflexion, wovon uns die unmittelbare Wahrnehmung überzeugt, denn alles Nachdenken oder Reflektiren ist ein Beziehen des Denkvermögens, wenn wir untersuchen; eines Begriffs, wenn wir abstrahiren, verallgemeinern; eines Gegenstandes, wenn wir vergleichen, auf einen gegebenen Gegenstand. Die Reflexion ist aber eine philosophische, wenn ihr Gegensatz nicht, wie im gewöhnlichen Reflektiren, ein besonderer, sondern ein allgemeiner ist, wenn folglich nicht ein Gegenstand auf einen andern, oder auf einen Begriff, oder auf das Denkvermögen bezogen, sondern das Seyn überhaupt dem Seyn, das Seyn dem Denken, und Seyn und Denken einer höheren Einheit entgegengesetzt wird.

Daß diese dreyfache allgemeine Form der Reflexion in sich selbst geschlossen sey, und keine vierte neben sich habe, kann logisch und metaphysisch bewiesen werden. Wir begnügen uns hier mit dem ersten. Die Logik geht, wie schon einmal angeführt worden, von drey Grundsätzen aus, dem der Identität, des Widerspruchs und des Grundes; jeder vierte ist in einem dieser drey schon enthalten. Auch darf die Logik, wenn sie vollständig und evident seyn soll, keinen dieser drey nur stillschweigend voraussetzen. Denn ihr

Gegen-

Gegenstand sind der Begriff, das Urtheil und der Schluß; sie kann aber die Formen des ersten nicht gründlich, das ist, als nothwendig darstellen, ohne den Grundsatz der Identität, die Formen des zweyten nicht ohne den zweyten, und die des dritten nicht ohne den dritten Grundsatz.

Diese Grundsätze drucken die allgemeinen Formen der Reflexion in ihrer Synthesis aus: der erste den Gegensatz des Seyns mit sich selbst — die einfachste Form der Reflexion, die sinnliche; die Synthesis ist die zuerst ausströmende Denkthätigkeit, die Copula. Der zweyte den Gegensatz des Seyns und Denkens, denn das Nichtseyn ist das aus dem Seyn (sinnlichen Vorstellung) zurückgezogene, und dadurch dem Seyn entgegengesetzte Denken — die Verstandesform der Reflexion; die Synthesis ist die zur Zeit gewordene, das ist, auf sich selbst zurückgekehrte Denkthätigkeit, Reflexion im engern Sinne. Der dritte Grundsatz endlich bezeichnet den Gegensatz des Seyns und Denkens mit einer höhern Einheit, auf welche sie beyde bezogen werden. Das Seyn hat nicht seinen Grund im Denken, denn die Dinge sind nicht, weil ich sie denke; aber auch nur in einem andern Seyn, in wie fern ich dieses denke. So ist auch nicht das Seyn der Grund des Denkens, denn dieses hat Spontaneität; aber jedes besondere Denken hat seinen Grund in einem andern Denken, und in so fern, in wie fern es ein Seyn geworden ist. Denken und Seyn stehen also mit dieser Wechselbestimmung in Beziehung mit einer höhern Einheit, welche wieder der

Grund ihrer Wechselbestimmung, und folglich der letzte immanente Grund der Reflexion überhaupt ist — vollendete in sich geschlossene Form, Vernunftform der Reflexion; die Synthesis ist eine transcendentale, oder, wie man sie auch zu nennen pflegt, absolute.

So viele allgemeine Formen die Reflexion hat, so viele nimmt auch der Skepticismus an; überall aber ist er gegen die Nothwendigkeit der Synthesis gerichtet. Er ist also der gemeine, gegen die Nothwendigkeit, oder Absolutheit der sinnlichen Erkenntniß; der rationale oder intellektuelle, gegen die Nothwendigkeit der Verstandeserkenntniß, oder gegen die Absolutheit der Zeit, als Basis der objektiven Caussalität; und endlich der transcendentale, gegen die Nothwendigkeit der Vernunfterkenntniß im Sinne der Kritik und Wissenschaftslehre, das ist, gegen die subjektiv absolute Einheit, als Basis der subjektiven Caussalität. Daß die Vernunfterkenntniß hier nur im uneigentlichen Sinne zu nehmen sey, nur die dritte Potenz der Reflexion, das Schlußvermögen nach Kant, und die absolute Freyheit, das Setzungsvermögen nach Fichte, zum Grunde habe, folgt aus der ganzen Darstellung.

Mit welchen Waffen, und mit welchem Erfolg der gemeine Skepticismus gegen die sinnliche Erkenntniß gekämpft habe, wissen wir von den Griechen. Den Sieg des intellektuellen über den realistischen Dogmatismus hat Hume erkämpft. Es bleibt uns also noch übrig, das Eigenthümliche des transcendentalen herauszuheben.

Die Geschichte der Philosophie lehrt es, daß es vorzüglich der Skepticismus war, welcher die dogmatischen Philosophen nöthigte, die philosophische Reflexion aus der Wurzel der Sinnlichkeit zum Quadrat des Verstandes zu erheben; und so führte auch der Humesche Skepticismus die Erhebung der Reflexion zur dritten Potenz herbey. Da aber mit dieser der nothwendige Kreis der philosophischen Reflexion geschlossen ist, und der Skepticismus sich doch auch gegen diese ihre höchste Stufe erhebt: so folgt, wenn es mit Consequenz geschieht, und der Skepticismus unabwehrlich das letzte Wort behält, daß entweder überhaupt keine Philosophie als Wissenschaft möglich sey, oder daß sie doch nicht Reflexions-Philosophie seyn könne. Das Erste werden wir nachher erwägen; jetzt suchen wir das, was der Skepticismus gegen die höchste Form der Reflexion, und, da in ihr auch alle niederen enthalten sind, gegen die Reflexion überhaupt, als Organ der Philosophie aufstellt.

Die Grundlage der Kritik ist folgende. Das Seyn in Beziehung (und so muß es in der dritten Potenz der Reflexion genommen werden) auf das Denken ist, rein und allgemein in dieser Beziehung aufgefaßt, die reine Anschauung des Raums; das Denken in Beziehung auf das Seyn, die reine Anschauung der Zeit. Dieser höchste Gegensatz ist dem Geist ursprünglich gegeben und kommt in der Mathematik zur Erscheinung. Aber eben diese Wissenschaft beweiset, daß ihm nicht blos dieser Gegensatz, sondern auch ein synthetisches Vermögen gegeben sey, und daß nur durch

dieses der Gegensatz zur bestimmten, nothwendigen Form gebildet werde. Diese reine, erste, und allgemeine Funktion des Denkens heißt synthetisches Urtheil. Da aber das synthetische Vermögen sich nothwendig auf einen gegebenen Gegensatz beziehet, und ihr Produkt allgemeine, nothwendige Formen sind: so muß es sich auch auf ein Objekt beziehen, welches jenem Gegensatz zum Grunde liegt, und auf welches diese Formen übergetragen werden. Dieses Objekt ist ein jenseits liegendes, und für das synthetische, oder Erkenntnißvermögen gar nicht da; denn dieses bezieht sich unmittelbar auf den Gegensatz, der ein reiner ist; auch werden ihm nicht die nothwendigen Formen von dem Objekt gegeben, sondern es erzeugt sie unmittelbar aus sich selbst durch den Gegensatz. Dieses Vermögen heißt demnach in seiner ursprünglichen Funktion Einheit der Apperception — Einheit, weil es den Gegensatz als Synthesis darstellt — Apperception, weil es sich mit dem Gegensatz und als Synthesis auf ein Objekt beziehet.

Gegen dieses Fundament tritt der Skepticismus, der, wie gesagt, in philosophischer Consequenz seine Waffen immer gegen die Synthesis der Reflexion richtet, ihre Nothwendigkeit bestreitend, also auf.

Raum und Zeit sind nicht reine, objektlose Anschauungen, und der erste kann eben so wenig ohne ein wirkliches Seyn, Materie, wie die letzte ohne ein wirkliches Denken, Form, bestehen. Damit wird nicht behauptet, daß sie bloße Abstrakta seyen; sie sind gleich

urs-

ursprünglich mit Materie und Form, und nur die eine Ansicht der Welt; Materie und Form sind an sich von Raum und Zeit nicht unterschieden, sondern nur die andere Ansicht der Welt. Die erste ist die formelle, die andere die wesentliche. Da die Mathematik eine durchaus formelle Wissenschaft ist, so liegt ihr die erste Ansicht zum Grunde; es giebt aber auch, oder kann doch eine wesentliche Wissenschaft der Welt geben, und dieser muß die andere Ansicht zum Grunde liegen.

Sind Raum und Zeit nicht reine Anschauungen, sondern nur die eine Ansicht eines selbstständigen Objekts: so hat auch ihre Synthesis keine Nothwendigkeit; jene ist die bloß formale Einheit des Denkens, welche zwar in unser Wissen Ordnung bringt, aber nicht seine Quelle ist. Dies ist schon daraus zu ersehen, daß die sogenannten reinen Formen der Erkenntniß von jeher in der Logik aufbewahrt wurden; ihre objektive Realität lag also immer im Objekt, und die Logik hatte nur ihre formale Einheit darzustellen. Daß in der Mathematik die Synthesis zugleich das Objekt erzeugt, beweiset nichts dagegen; denn die Mathematik ist bloß formale Wissenschaft, und so sind auch ihre Objekte bloße Formen. Es bleibt also nichts übrig, als diesen Formen durch einen Ausspruch der Willkür objektive Realität beyzulegen, und damit stillschweigend ihre wahre Objektivität zu beseitigen; denn wenn Erkenntniß a priori wesentlich ist, so kann sie keine Wesenheit a posteriori haben. Dieser Ausspruch wird noch durch eine philosophische Selbst-

täuschung unterstützt. Denn so wie der Mathematiker in der Construktion seine Thätigkeit objektiviret, und nach ihrer Form alle möglichen Objekte mit Recht bestimmt, weil nur die äußere Form der Welt sein Gegenstand ist: so objektiviret der Philosoph seine philosophische Thätigkeit, nicht mit Recht, da er nicht, wie jener, die Form der Form der Welt, das ist, die äußern Verhältnisse der Form (Größen), sondern die Form der Welt selbst zum Gegenstand hat. Die Form der Form ist reine Form, objektiv und subjektiv dieselbe; aber die Form des Wesens kann nur an diesem, und mit ihm zugleich bestimmt werden.

Das ganze Kunstwerk des Kriticismus besteht demnach in der willkürlichen Vermischung der mathematischen Funktion, die eine blos formale ist, mit der philosophischen Thätigkeit, die an sich auch nur eine formale ist, deren Richtung aber auf die wesentliche Form geht. Durch jene wird dieser Absolutheit aufgeprägt, durch diese bekommt jene einen wesentlichen Gehalt, und wenn nun noch auf diese Kunstzeichnung die objektiven Farben, aus der Logik entlehnt, aufgetragen werden: so erhalten wir das Gemälde einer reinen aprioriſchen Erkenntniß.

Doch die Natur kommt als Dinganſich hinkend nach. Die mathematiſche Funktion trotzt in ihrer formalen Selbſtſtändigkeit aller Vermiſchung, oder bestraft ſie mit Vernichtung des Fremdartigen. So kann ſich der Philoſoph der Weſenheit ſeiner Erkenntniß-formen nur ſo lange erfreuen, als er an ihnen bauet.

Ste-

Stehen sie fertig da, so sind sie den mathematischen Figuren gleich, die sich nach einem Gegenstande sehnen, ohne den Geist der Form in sich zu tragen, welcher diese belebt. Das geheimnißvolle Dingansich steht der in ihrer eigenen Wesenlosigkeit nur allzuhellen synthetischen Einheit gegen über, und schon dieser höchste Gegensatz, mit dem die Kritik selbst ausgehet, und an welchem sie sich durch Antinomien in das praktische Gebiet hinüberspielet, beweiset zur Genüge die Bedingtheit der Erkenntnißformen, die sie als Synthesen aufstellt.

Die Gründe des auch gegen die Kritik sich erhebenden Skepticismus konnten, wie es schien, nur dadurch entkräftet werden, daß erstens das lastende, die Einheit, und mit ihr die Nothwendigkeit zersetzende Dingansich in seiner Heterogeneität aufgehoben, und in die Einheit selbst, als mit ihr homogen, versetzt würde; und daß zweytens, was auch schon aus dem Ersten folgt, die synthetische Thätigkeit nicht mehr nach Raum und Zeit, als dem gegebenen Gegensatz, sich äußere, sondern unabhängig von allem Gegebenen den Gegensatz in sich selbst, als ihren, und nicht blos die Form der Dinge in der Erkenntniß, sondern die Erkenntniß selbst als das Wesen der Dinge setze.

Die Wissenschaftslehre verfehlte weder die strenge Auffassung dieser Consequenz, noch die Form ihrer Durchführung; wenn es ihr aber dennoch nicht gelang, den Skepticismus zu überwinden: so lag der Grund in der Natur der Sache, und man könnte mit gebührender Einschränkung den Kraftausspruch

des Terenzischen Parmeno im Eunuch hierauf anwenden: incerta haec, si tu postules, certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias. Kant sah sehr bestimmt und wahr die Unmöglichkeit einer spekulativen Metaphysik auf dem Gebiete der Reflexion, denn seine tiefste Forschung führte ihn auf Antinomien. Diese sah er mit Recht für eine Aufgabe an, die irgend wo und auf irgend eine Art gelöset werden müsse, und fand die Lösung im Moralgesetz, dessen Imperativ die Schranken der Reflexion durchbricht, und die Antinomien durch Postulate und Glauben wenigstens dem gern und leicht Glaubenden löset. Daß aber Kant ohne spekulative Metaphysik selbst seine Kritik nicht begründen, und gegen den Skepticismus sicher stellen konnte — hieraus konnte wohl der nicht skeptische Philosoph den Schluß ziehen, daß doch eine Metaphysik möglich seyn müsse; dabey müsse jedoch die von Kant in der Unterscheidung der Phänomena und Noumena so scharf gezogene Grenzlinie zwischen Reflexion und Spekulation unverrückt bleiben.

Ueber diese Grenzlinie mußte sich der Philosoph, der eine Metaphysik bauen wollte, hinweg in die Sphäre der Spekulation schwingen, sie selbst aber als heiliges Merkzeichen der Vernunft und des Verstandes, der Metaphysik und Kritik, der Spekulation und Reflexion stehen lassen. Die Wissenschaftslehre hob sie auf, zog mit dem ganzen Gefolge der Kritik und mit dem Heere der Reflexion in das Reich der Spekulation ein, mischte Licht und Schatten, Hohes und Niedriges,

und

und konnte so weder dem Dogmatiker, noch Kritiker, noch jenem genügen, der nach dem Höheren strebt. Dem Skepticismus aber arbeitete sie dadurch gewisser Maßen in die Hände, daß sie den Gegensatz der Reflexion in die Spekulation übertrug und so ihn absolut machte, ohne jedoch das Absolute in ihm darstellen zu können. Dieß ist der höchste Scheidepunkt wahrer und falscher Spekulation, des Skepticismus und der Philosophie. Hier lassen wir die Reflexionsphilosophie mit ihrem Zerstörer, dem Skepticismus, hinter uns, und gehen der wahren Idee der Philosophie entgegen; ihn müssen wir also in der möglichsten Klarheit sehen.

Die Wissenschaftslehre setzt den Gegensatz der Reflexion in das Absolute. Das Dingansich ist nicht mehr ein verborgenes, unerkennbares Noumen, sondern eine durchaus klare, absolut einfache Thätigkeit, bloßer Anstoß, folglich Ich, als Thätigkeit; aber Nicht-Ich, als negative, passive Thätigkeit, Anstoß. Das dem Dingansich entgegen stehende Ich, oder die Einheit der Apperception, hat nicht mehr diesen Charakter, denn das Dingansich steht ihm nicht gegen über; es ist also ohne diese Beschränkung absolute Thätigkeit. Aber als solche ist sie nichts, ein Zero, und die Thätigkeit muß doch thätig seyn. Aktiv ist sie nur im Gegensatz des Passiven, sie wird nur thätig durch den Anstoß, der sie erst positiv, zum Ich macht. Doch strebt sie immer und nothwendig über die Grenze hinaus, und in diesem Streben offenbaret sich eigentlich ihre Absolutheit. Durch dieses Streben und Wiederbegrenztwerden desselben kommt endlich die Vorstellung an der

Kette der Kategorien zu Stande, und Raum und Zeit, von denen die Kritik ausging, schließen sich hier zuletzt an das Produkt an. Das Streben des Ich ist aber damit nicht befriediget; denn die Vorstellung ist zwar Produkt des Ich, und ursprünglich in ihm, aber zugleich durch es und aus ihm herausgesetzt, folglich selbstgesetzte Schranke des Ich. Diese durchbricht das Ich, indem sein Streben, das nicht mehr nothwendiges Produciren ist, selbst zum Bewußtseyn kommt, und so freyes Streben wird.

Das Ich ist nun praktisch, bestimmt sich nicht mehr bewußtlos, durch Nicht-Ich, Nothwendigkeit; sondern mit Bewußtseyn, frey, als Ich. Bestimmung ist Beschränkung, Selbstbestimmung folglich Selbstbeschränkung — das Ich setzt sich als Individuum; damit giebt es sich zugleich einen Leib, und mit ihm eine Sinnenwelt, als praktischen Repräsentanten des Nicht-Ich. Da es aber an sich absolut ist, so kann es sich nicht beschränkend als Individuum setzen, ohne unendlich viele andere Individuen, und diese mit sich in Wechselwirkung zu setzen. So löset sich das absolute Ich, als praktisch, in eine unendliche moralische Welt auf; und da das Gesetz der Ichheit das Auffichselbsthandeln ist: so bildet sich eine allgemeine moralische Weltordnung, deren Ziel ist, die unendlich vielen Ich durch immer reineres Auffichselbsthandeln zu Einem praktisch absoluten Ich zu erheben, das ist, eine Gottheit erscheinen zu lassen, welches Ziel jedoch nie erreicht wird.

Es ist offenbar, daß der Geist der Wissenschaftslehre ein praktischer, und die Vorstellung, als theoretisches Produkt, nur sein Mittelakt ist. Die Synthesis ist nicht die theoretische eines gegebenen Mannigfaltigen mit der sich gebenden Einheit, sondern eine praktische entgegen gesetzter Richtungen der Thätigkeit. Im theoretischen Theil der Wissenschaftslehre erscheint überall nur ein absolutes Streben, das doch zugleich in sich selbst seine Grenze findet, und ein Zurückstreben der begrenzenden Thätigkeit. Die Grenze wird absolut, objektiv, in der Vorstellung, und hiermit das Ich zugleich frey, denn die Grenze ist nicht mehr in, sondern außer ihm gesetzt. Doch wird so auch der Gegensatz absolut, Freyheit und Nothwendigkeit stehen sich entgegen; und wenn bisher die Synthesis immer nur eine relative, oder formelle, das Produkt aus dem Schwanken des Absoluten auf die Grenze, von dieser auf jenes war: so wird jetzt, da Nothwendigkeit und Freyheit, das ist, die Realität selbst im Gegensatz steht, eine reelle und absolute Synthesis erfordert, um die Entgegengesetzten so in Wechselwirkung zu setzen, daß in der Nothwendigkeit überall die Freyheit, und in dieser die Nothwendigkeit leuchte. Diese absolute Synthesis ist das Sollen, oder der Zweckbegriff, und das zu realisirende Objekt die allgemeine Weltordnung, die aber nie realisiret werden kann, weil dann die absolute Synthesis, das Sollen, sich selbst aufheben müßte, was eben so undenkbar ist, als absolute Vernichtung.

Der Skeptiker ruhet aus, sobald er den Systematiker auf den praktischen Standpunkt gebracht sieht; und

und wenn die sittliche Menschheit nicht anders behandelt wird, als es bisher in der Regel geschah, so kann er es wohl. Denn selbst die Systematiker scheinen auf diesem Gebiet ihrem Geist nur eine Erholung zu verschaffen, so wenig streng ist ihre Methode, so willkürlich sind die Voraussetzungen, so viel lassen sie sich von dem guten Willen des Menschen zugeben, weil es doch sein eigenes Interesse erfordert, daß die Sache so sich verhalte. Die den Alten ganz fremde Trennung des Theoretischen und Praktischen, der Uebergang von dem einen auf das andere, ihre Beyordnung oder Unterordnung erzeugen endlos falsche Bestimmungen der Moral und in ihr. Als gäbe es wirklich eine zwiefache Vernunftkraft, deren eine das zu leisten vermag, was der andern versagt ist, und deren jede eine eigene Welt öffnet.

Wir haben oben behauptet, daß die Wissenschaftslehre dem Skepticismus eine wissenschaftliche Grundlage gebe. Dieß wird jetzt nicht schwer zu erweisen seyn.

Der Skepticismus besteht auf der Grundlosigkeit des Absoluten im Erkennen, folglich auch im Handeln, und beweiset dem Dogmatiker, daß sein Absolutes keinesweges eine nothwendige, sondern nur willkürliche Voraussetzung sey; dem Kritiker aber, daß auch die Priorität der Erkenntniß keine Absolutheit habe. Da sein Geschäft negativ ist, so kann auch nicht mehr von ihm gefordert werden; doch wird der Krieg so nie beendiget, der Systematiker bauet neue

Wer-

Werke, der Skeptiker bereitet neue Waffen. Könnte aber der Skeptiker aus dem Wesen selbst jener Metaphysik, gegen die allein er kämpfen kann, die Nothwendigkeit jenes Scheins des Absoluten beweisen: so würde von selbst folgen, daß der wahre Philosoph, der doch den Schein vermeidend die Wahrheit sucht, keine Metaphysik haben könne. Und diesen Triumph des Skepticismus hat die Wissenschaftslehre zunächst eingeleitet. Denn da die absolute Thätigkeit, von der die Wissenschaftslehre ausgeht, wie sie selbst behauptet, und wenigstens gestehen muß, nur im Gegensatz Realität hat: so ist ihre Absolutheit in der That nur der von der philosophischen Thätigkeit geworfene Schein, der als reiner Aether das System umströmt und durchströmt, die einzelnen Theile verbindet, und das Ganze zum endlichen Ziele führet. Es ist hier rein und klar ausgesprochen, was die Dogmatiker und noch Kant bewußtlos thaten, und der Skeptiker in seinem Widerstreben fühlte, ohne es deutlich zu sehen, die Wahrheit nämlich: Das Absolute, das wir suchen, sind wir selbst als Philosophen, der Philosoph erhebt sich über Alles, sein Blick ist folglich absolut.

Aber das Praktische, das Sollen, der Zweckbegriff! Hier ist denn doch das wahre, objektive Absolute? Der Skeptiker darf mit der Antwort auf diese Frage nicht eilen, sondern kann es ruhig erwarten, daß die Wissenschaftslehre erst sich selbst ganz ausspreche, wo er dann ihre That nur in Worte umsetzen darf.

Die Vorstellung, als Produkt des absoluten Ich, und ihr Objektives, zersetzt das Absolute in unendlich

viele

viele Individuen; diese sind die Sphäre der freyen Wirksamkeit des absoluten Ich, oder, wie sich die Wissenschaftslehre ausdruckt, die vom Ich und für es gesetzte Sinnenwelt. Die Synthesis der individuellen Welt und des absoluten Ich ist der Rechtsbegriff: jedes Individuum ist absolut, denn es ist Ich; aber auch aus dem Absoluten herausgesetzt, denn es ist objektiv: es ist folglich nur absolut, in wie fern es auch alle übrige Individuen sind, das heißt, es hat ein Recht, denn Recht ist das, was man hat und zugleich nicht hat. Jedes Individuum ist absolut frey virtualiter, aber actualiter beschränkt durch alle andere Individuen.

Die berechteten Individuen bilden einen rechtlichen Stand aktueller, oder äußerer Freyheit, und durch die virtuelle Absolutheit, oder gleiche Rechtsamkeit, ein Ganzes, den Staat.

Das absolute Ich wirkt aber auch gegenseitig auf das Individuum ein, und macht es zu einem Streben nach dem Absoluten. Das Ich ist demnach absolut, und zugleich nicht; es ist es, denn es kann nicht nach dem Absoluten streben, ohne als Streben absolut zu seyn, und es ist es nicht, weil es ein Streben ist. Dieses Absolutseyn und Nichtabsolutseyn des Ich ist das Sollen, absolutes Gebot auf absoluten Endzweck gerichtet. Diese Synthesis ist der Pflichtbegriff oder das Gesetz.

In der Rechtslehre wird also das Absolute in den unendlichen Raum zertheilt, und in der Sittenlehre

lehre in die unendliche Zeit zersetzt, so daß das Absolute hier, nach Schellings Ausdruck, auf die lange Bank geschoben, dort auf die breite Tafel gespannt wird.

Den praktischen Skeptiker aber, z. B. einen Rousseau, kann nichts hindern, die Nothwendigkeit des Staats, und einen Hume, die Nothwendigkeit des Endzwecks zu läugnen. Denn der Behauptung der Wissenschaftslehre — das Sollen ist absolut, also muß es auch einen absoluten Endzweck geben — stellt der Skeptiker diese entgegen — es ist kein absoluter Endzweck, also ist auch das Sollen nicht absolut. Die Wissenschaftslehre muß also auf die theoretischen Principien zurückgehen, dort aber wird der Forscher wieder auf die praktische Lösung verwiesen.

Wenn wir die Philosophie als Wissenschaft betrachten, wie sie allein ihrer würdig betrachtet werden kann: so müssen alle Systeme, die den Standpunkt der Reflexion haben, als mißlungene Versuche angesehen werden, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben. Damit soll nicht gesagt seyn, daß sich nicht auch in diesen mehr oder weniger unvollkommenen Formen das Wesen der Philosophie ausspreche; es ist aber der eigenthümliche Zweck der Philosophie, das Wesen, das in untergeordneten Formen, auch in andern Wissenschaften, und in jedem einzelnen Wissen sich darstellt, in seiner ursprünglichen, eigenthümlichen, folglich wahren Form darzustellen.

Der Skepticismus zerstöret die untauglichen Formen, indem er aus ihrer Differenz mit dem Wesen beweiset, daß sie keine Nothwendigkeit haben, und treibt so die Philosophie unaufhaltsam der Wissenschaft entgegen, in welcher Form und Wesen identisch zusammenfallen. Hiermit wird auch der leere Raum zwischen Form und Wesen getilgt, in welchem allein der Skepticismus sich halten kann. Legt der Philosoph das Wesen in die Form der Objektivität: so macht die Subjektivität die Differenz zwischen Wesen und Form; legt er es in die Form der Subjektivität, so macht die Objektivität die Differenz. Trennt er aber selbst das Wesen, als Objektivität, von der Form, als Subjektivität: so spricht er auch die Differenz aus; und faßt er die Differenz in höherer Potenz selbst als die Form auf: so erhebt er sie zur Absolutheit, und zwischen Wesen und Form ist eine unendliche Kluft befestiget.

Der Skepticismus nun hebt überall die Differenz heraus, und bringt sie in der Kritik selbst für das System zur Sprache; die Wissenschaftslehre aber befestigt sie im System, und stellt die Reflexionsphilosophie in einer Reinheit dar, die ihre Nullität offenbaren muß.

Die Reflexion ist eines ursprünglichen Gegensatzes Widerschein, der die Bestimmung hat, das Vernunftwesen zum Bewußtseyn der Welt und seiner selbst zu bringen, ohne ihm jedoch in diesem Bewußt-

seyn

seyn und Selbstbewußtseyn das wahre Wesen der Welt und seiner selbst zu enthüllen.

Der Mensch geht als besonderes Wesen, als Pflanze und Thier aus der Natur hervor, und der allgemeine Geist entwickelt sich in ihm nur nach und nach. Diese Entwickelung erscheint zuerst in und mit einem Gegensatz, Geist und Materie stehen einander gegen über, endlose Wechselwirkung, endlose Reihen von Synthesen und Antithesen heben an, das Werk theoretischer und praktischer Analysis, die Erfahrung beginnt. Von jedem Punkt der Erfahrung aus zwar kommt man auf jenen Gegensatz, als letzte Grundlage, zurück; aber von ihm aus führt der Weg ins Unendliche nach Raum und Zeit. Dies ist das Wesen der Reflexion, des Verstandes. Aber unter dieser erleuchteten Fläche des Lebens geht ein verborgenes seinen großen stillen Gang fort, wirkt als unaussprechbarer Geist in jenes äußere Leben ein, ihm, dem sich selbst verzehrenden, immer frische Nahrung, und seinen widerstreitenden Theilen Haltung gebend; kommt selbst nur selten zur Erscheinung, aber dann auch in seiner unendlichen Fülle und Stärke, welche ganze Massen des äußern Lebens auf einen höheren Standpunkt fortreißt, und in einer farbenlosen Klarheit, welche die trüb erleuchtete Atmosphäre des Verstandes zersetzt, den Nebel niederschlägt, und seinem Licht frische Elasticität giebt. Man denke an Griechenlands Lichthimmel, an die aus Judäa hervorgegangene neue Welt, und die lichten Punkte anderer Völker und Zeiten, um welche die Geschichte sich schlinget.

Dieses geheimnißvolle innere Leben, in welches alles Daseyn eingewurzelt ist, und das alle Ströme des äußern wieder aufnimmt, hat mit jenem Gegensatz, der Grundlage der Reflexion, durchaus nichts gemein. Es entsteht nicht mit ihm, denn es ist nicht an das Besondere gebunden; breitet sich nicht mit ihm in endlosen Wechsel aus, denn es ist unwandelbar, Eines mit sich selbst, und zu allen Zeiten das Gleiche; auch wird es nicht von der tödtenden Form berühret, welche, selbst ohne Leben, nur aus Veraltetem Neues, nur aus Tod Leben schafft, um auch dieses schon im Entstehen wieder langsam zu tödten.

Daß der Gegensatz der Reflexion keine Realität habe, läßt sich schon daraus erweisen, daß er, durch philosophische Abstraktion bis zur höchsten Potenz gesteigert, in den Gegensatz der Subjektivität und Objektivität übergeht, aus welchem dann selbst der Philosoph mit seiner abstrahirenden Reflexion nicht heraus kann. Denn wir mögen nun von dem Geist abstrahiren, und die Materie zum Gegenstand der Reflexion machen, so müssen wir doch wieder in dieser ein Entgegengesetztes, Substanz und Accidenz, unterscheiden, in welchem wieder unendlich viele Gegensätze enthalten sind; oder von der Materie, und auf den Geist reflektiren: so finden wir auch in diesem, Vermögen, Kraft, Caussalität, entgegenstehend der Wirkung, und dieser Gegensatz knüpft wieder eine unendliche Reihe an. Der Philosoph sieht dann wohl, daß hier Alles auf der Form ruhet, und er muß dahin streben, den täuschenden Schein der Wesenheit

zu entfernen. So gelangt er zur wesenlosen Form der Objektivität und Subjektivität, und findet endlich noch, daß er selbst, als Philosoph, in diesem Gegensatz stehet. Dieses Bewußtseyn der reinen Form der Reflexion ist die höchste Stufe, auf welche diese durch den Philosophen geführt werden kann, und sie ist in der Wissenschaftslehre erreicht. Denn das absolute Ich der intellektuellen Anschauung ist nichts, als das Bewußtseyn des rein formellen Gegensatzes der Reflexion, der wieder im Gegensatz mit jenem philosophischen Bewußtseyn, als seiner Einheit, dem Ich schlechthin, sehr richtig als Ich und Nicht-Ich bezeichnet wird.

Das bestimmte Bewußtseyn, daß der Gegensatz der Reflexion keine Realität habe, und doch als solcher nothwendig sey (das wahre Resultat der Reflexionsphilosophie), schließt zugleich das Bewußtseyn in sich, daß dieser nothwendige und doch wesenlose Gegensatz in irgend einer Realität gegründet seyn müsse, denn sonst könnte er nicht nothwendig seyn; daß er aber nur der Widerschein jener Realität sey, weil er selbst wesenlos ist.

Dieser Schluß, der uns in ein Chaos zu führen scheint, erhält Licht, wenn wir auf jenes innere Leben des Universums im Großen hinblicken, das zwar jedem tiefern Geist entquillt, aber nur aus ganzen Geschichtsmassen als heilige Lethe sich ergießt, um auch in den Gemüthern der Menschen das Vergängliche in dem Ewigen zu versenken.

Die Philosophie schraubte sich immer höher, bis sie zuletzt ganz Schein wurde; aber auf diesem Gipfel mußte sich auch ihr Sieg über die der Absolutheit widerstrebende Doppelform entscheiden, diese Form mußte selbst als Schein hervortreten, und der forschende Geist von ihr befreyet werden. Es mußte sich dem philosophischen Geist eine neue Welt eröffnen, die nicht, wie die der philosophischen Reflexion, über die wirkliche Welt hinaus, in unendlicher Gedankenleere aus Begriffen gebauet wird, sondern die in der Tiefe der unendlichen wirklichen Welt verborgen, in ihr, wie in ihrem sinnlichen Organ lebt, und auf dieser Oberfläche eben so nur sinnliche Spuren ihres ewigen Lebens zeigt, wie wir auf dem Gesicht den Geist zu lesen pflegen.

Wer das gegebene Bild, das die Sache vielleicht so nahe bezeichnet, als sie überhaupt mit Worten im Allgemeinen bezeichnet werden kann, richtig auffaßt, und zugleich das, was besonders Kant und Fichte in unsern Tagen für die Philosophie gethan haben, aus eigenen Studien kennt, der wird darin den durchgreifenden Gegensatz der Art zu philosophiren, welche noch in der Kritik und Wissenschaftslehre die herrschende ist, und einer neuen, die jedoch einst die älteste war, erst beginnenden, nicht verfehlen, und, wenn wir noch einige Schritte weiter vorgerückt seyn werden, auch klar sehen. Aber darum müssen wir bitten, das gegebene Bild, wenn auch vorerst bloß als Bild, fest zu halten.

Wenn der Gegensatz der Reflexion nur der Widerschein der wahren Welt ist, so daß er in seiner höchsten und letzten Höhe in leeren Schein ausgeht: so kann die Reflexion überhaupt nicht das Organ der Wahrheit seyn, und es kann in der Philosophie nicht die erste Frage seyn, welche Richtung der Reflexion zu geben sey, ob sie von Oben, oder von Unten, ob von einem Seyn oder einer Thätigkeit, ausgehen müsse; sondern es muß vielmehr gefragt werden, ob nicht der Geist, seiner eigenthümlichen Natur nach, ein ursprüngliches, unmittelbares Sehen, reines Licht sey, das nur in der Reflexion gebrochen, in mannigfaltigen Farben spielet. Wohnt dieses Licht in uns, so ist es, als unmittelbares Sehen, auch zugleich das Licht der Welt; ist es uns versagt, so läßt sich nicht einsehen, wozu uns das Phantom von Reflexion gegeben sey, und wie man noch an einen wahrhaften Geist glauben könne, da dieses Glauben doch wieder ein unmittelbares Sehen, aber ohne Licht, das ist, ein Sehen ohne Sehen, seyn würde. Von einer Sehnsucht, Ahndung, einem dämmernden Licht, als dem Höchsten der Philosophie und des Geistes, sprechen, ist sehr unphilosophisch. Denn es läßt sich wohl denken, wie der Geist aus einer natürlichen Ahndung und Dämmerung durch Philosophie, das ist, durch Wegschaffung des Nebels, zum Licht emporsteigen könne; daß er aber in eine Dämmerung eingehe, das läßt sich wohl dichterisch sagen, aber nicht philosophisch begreifen. Wer dieß in sich findet, bezeuget zwar den Tod der Reflexion, den nothwendigen Uebergang zur Philosophie; daß er aber aus diesem Tode zum Le-

ben der Philosophie auferstehen sollte und könnte, beweiset er dadurch, daß er selbst im finstern Grabe ein Licht, ein Leben, wenn auch nur des Nichtwissens *), sich zu schaffen bemüht ist.

Das Wichtigste, und wirklich Gegründete, was gegen dieses unmittelbare Licht der Philosophie, oder gegen die Absolutheit des Wissens, zu welcher sie uns erhebt, eingewendet werden kann, ist folgendes.

Der Mensch denkt nur in der Sprache, diese aber ist, wie jeder weiß, der ihren innern Bau kennt, durchaus nur für die Reflexion organisiret; es ist folglich dem Philosophen unmöglich, über die Reflexion hinaus zu gehen, ohne nicht allein andern, sondern auch sich selbst, unverständlich zu werden.

Es muß eingeräumt werden, daß die Sprache die Organisation der Reflexion hat; ferner, daß nur in der Sprache gedacht wird; und endlich, daß der Philosoph nur in durchaus bestimmten Gedanken sich verstehen und andern verständlich machen kann: dieß zwingt uns aber keinesweges, den daraus gezogenen Schluß zuzugeben. Denn so wie der Dichter in der Sprache seine Ideen mahlen kann, ohne diese deßwegen als Produkte der Reflexion, und für sie zu geben: eben so dürfte es auch dem Philosophen möglich seyn, die Eine Idee in der Sprache niederzulegen, ohne sie der Reflexion zu unterwerfen, aus der er sie eben so wenig schöpft.

Der

*) Jakobi.

Der Dichter hat seine eigene Sprachkunst, deren Zweck ist, die dem Geist gewohnte Reflexion von seinem heiligen Werke abzuwehren, und aus dem Organ nur die Idee tönen zu lassen. Musik ist die Sprache der Ideen, Rhythmus und Harmonie ihre Sphärenbahn. Vielleicht giebt es auch für den Philosophen eine Gedankenkunst, durch welche erreicht werden kann, den Geist in seiner Selbstzeichnung, als der Einen Idee, über den Farbenkreisen der Reflexion zu erhalten, obgleich jeder einzelne Strich für sich in der Reflexion haftet: so wie uns z. B. die Venus im klaren Lichte strahlet, und wir, obgleich wissend, daß auf jenem dunklen Körper, wie auf unserm Planeten, die Sonne nur in Farben taget, dennoch dieses reine Licht als das wahre Abbild des ursprünglichen erkennen.

Wie zusammengesetzt die Sprachkunst des Dichters ist, nach der Mannigfaltigkeit der Ideen, die er darstellt: so einfach muß die Gedankenkunst des Philosophen seyn, da er nur die Eine Idee darzustellen hat. Der Rhythmus der poetischen Musik ist dem Philosophen die reine, ungetrübte Einheit des Gedankens; die Harmonie in jener die unendliche Fülle in diesem. Und so wie Rhythmus und Harmonie nur als die Eine sphärische Bewegung der Idee in dem Geist tönet; eben so durchdringen sich die unendliche Fülle und unendliche Klarheit des Gedankens in ihrer ursprünglichen Einheit, und eröffnen das innere Leben der Einen Idee.

Da auch aus der Wissenschaft, oder vielmehr den Theorien der Kunst, die Herrschaft der Reflexion noch

noch nicht verbannt ist, und nach dem Grundsatz dieser Regierung immer noch zwischen Wesen und Form der Kunst, mit Kant, wesentlich unterschieden, oder mit früheren Philosophen die Kunst, als bloße Form, einer Materie entgegen gestellt wird, die theils durch Zusammenstimmung ihrer Theile zum Ganzen, und dessen Beziehung auf die Einheit des Verstandes, theils durch analoge Beziehung auf Naturgefühle, endlich auch durch ihre Beziehung auf das Begehrungsvermögen, im Wohlgefallen schön werden könne: so ist es natürlich, daß auch die Philosophie, die dem Wesen nach von der Kunst nicht unterschieden ist, so wie diese, für nichts weiter als ein Formenspiel des Geistes gehalten werde. Aber so wie der Dichter in der Schöpfung seines Werkes jener Unterscheidung sich nicht bewußt wird, und auch in der Beschauung des Kunstwerks dieses Bewußtseyn sich nicht zeigt: so kann wohl auch der Philosoph mit seiner Kunst zugleich das wahre Wesen des Geistes offenbaren, obgleich die beurtheilende Reflexion nur eitle Form siehet. Um wenigstens diese Möglichkeit zu zeigen, wollen wir in die philosophische Kunstform, welche den Geist über der Reflexion in der Anschauung erhält, etwas tiefer eingehen.

Die unendliche Fülle des Gedankens ist seine Totalität, so daß Alles im Gedanken ist, was nur außer ihm seyn kann; die unendliche Einheit des Gedankens ist seine unendliche, höchste Klarheit und Durchsichtigkeit, so daß Alles, was ist, nur im Gedanken sein Licht, seine Wahrheit hat. Da nun diese

unend-

unendlichen Attribute keinem **besondern** Gedanken, und doch dem Gedanken **überhaupt** zukommen: so leuchtet ein, wie der Geist mit dieser Form nicht gedankenlos, sondern gedankenvoll, und doch über dem Meere der Reflexion schweben könne, ohne auf irgend einem Punkt unterzutauchen.

Dagegen sagt nun die Reflexion: Es giebt keinen Gedanken **überhaupt**, und dieses Ueberhaupt bezeichnet nur die Abstraktion von allem Bestimmten. Das ist sehr wahr, denn Alles, was sich giebt, ist ein Besonderes, und das Besondere ist kein Ueberhaupt; auch giebt es ein leeres Denken des Gedankens **überhaupt** durch Abstraktion, das als dieses leere Denken wieder ein Besonderes ist. Aber was nöthigt den Geist, sich etwas geben, und damit zur Reflexion und Abstraktion zwingen zu lassen?

Was man hier von uns fodern kann, ist, daß wir die Realität des Gedankens **überhaupt**, der nicht die zurückgebliebene Schaale der Reflexion ist, sondern in der oben bezeichneten Totalität und Einheit lebt, auf irgend eine Art darthun. Es wissenschaftlich zu thun, ist hier der Ort nicht; wir wählen also ein Beyspiel, oder Muster, an welchem wir uns zugleich noch weiter verständlich machen können.

Wer die homerischen Gesänge kennt, und Sinn hat für ihren hohen, tiefen, und umfassenden Geist, der wird die unendliche Ausströmung der mehr genannten unendlichen Fülle und unendlichen Klarheit fühlen,

auch ohne ihre philosophische Bezeichnung und Bedeutung zu wissen; aber auch, ohne sich jene Fülle aus dem Vorrath von Bildern zusammen, und diese Klarheit aus ihnen heraus lesen zu dürfen. Der Nachahmer, ja selbst der Uebersetzer kann uns alles Einzelne wiedergeben; lebt aber in ihm nicht derselbe klare und volle, und in seiner eigenen Klarheit und Fülle selbstständig, unendlich lebende Geist, den wir wieder auf keinem Punkt der Uebersetzung nachweisen können: so erhalten wir einen matten, todten Buchstaben, der kaum hier und da einige schwache Spuren des abgeschiedenen Geistes durchschimmern läßt. Man hat die Fülle und Klarheit der homerischen Gesänge für die Theorie aus ihnen herausgehoben, aber so wie die Theorie der Kunst selbst nur für die Reflexion, nur als Eigenschaften des Einzelnen aufgestellt, um den Homer recht dünn und flüssig, und seine Nachahmung recht leicht zu machen.

Kann nun der Geist, nachdem er von Griechenlands erstgeborenem Genius unaufhaltsam zum Ziele fortgerissen worden ist, noch in der unendlichen Fülle und Klarheit, die ihn im Laufe des Gesanges durchströmend nirgends rasten ließ, fortdauernd leben, schmelzen alle einzelne Lichtpunkte in das Eine Licht zusammen, gehen alle Kraftmassen in die Eine unendliche Größe über; prägt sich dieser, um mit Herablassung zum gewohnten Sprachgebrauch zu reden, aus Griechenlands früher Jugend übergekommene Typus des alten Geistes, in den neuen unvertilgbar ein: so muß doch auch eine Form möglich seyn, in welcher

sich

sich dieses Wunder des Gebens der alten, und des Empfangens der neuen Welt, dieser gleiche, ewig frische Feuerstrom des alten und neuen Geistes, nicht weniger Wunder im Einströmen als im Ausströmen, aussprechen läßt. Uud dies ist des Philosophen eigenthümliches Geschäft.

Der Gedanke überhaupt, als lebend in unendlicher Klarheit und Fülle, ist die Eine Idee, welche sich im Dichter, als in seine Individualität, mit ihr identisch, eingesenkt, mannigfaltig abdrückt, die aber der Philosoph, von aller Individualität gereinigt, in ihrer ursprünglichen Form aufstellt. Er ist der Eine Geist der Menschheit und zugleich des Universums, der zwar in das Individuum hinein, aber nicht so natürlich aus ihm heraus lebt; sondern in der Tiefe verborgen, nur besonders begünstigten Wesen von selbst sich offenbaret, aber auch dem freywilligen Beherrscher der Reflexion, der wissenschaftlichen Forderung gehorchend sich zeiget.

Wer die, mit Annäherung an bekanntere Formen, hier gegebene Darstellung des Gedanken, der Idee, wahr findet, dem wird auch ihre schlichte Absolutheit unmittelbar einleuchten; wer aber jede solcher Darstellungen, auch die vollkommneren, nicht allein für Dichtung hält, sondern der Dichtungskraft selbst nur ein untergeordnetes Plätzchen in der fachreichen menschlichen Seele einräumt: für den dürfte sich die Absolutheit auch nicht beweisen lassen.

Der wissenschaftliche Beweis des Absoluten ist seine Durchführung durch das ganze Reich des Wis-

sens, aus welcher hervorgehen muß, welchen Antheil an der absoluten Klarheit und Fülle der Idee jeder besondere Zweig des Wissens hat, oder bestimmter, auf welcher Stufe der Klarheit und Fülle jede besondere Wissenschaft, ihrer Natur nach, stehe.

Daß die Philosophie endlich dahin gediehen ist, daß sie sich nur auf diesen Beweis ihrer Wahrheit berufen darf, dies macht ihren nahen Triumph gewiß, und ist der erste reelle Schritt zu ihrer allgemeinen Geltung. Denn im Grunde waren es doch immer die empirischen Wissenschaften, welche sich in ihren Repräsentanten gegen die Metaphysik auflehnten, und die Mathematik, welche ihr, wiewohl nur halb, wieder aufhalf. Wie stark und männlich sprach die Geschichte aus Hume gegen die Philosophie; aber wie, der Geschichte selbst unwürdig, spricht ein neuerer Geschichtsfreund aus ihr heraus gegen alle Philosophie nicht nur, sondern auch gegen die gesunde Vernunft. Was Neuton, als Mathematiker, und Kant, als solcher, der Philosophie geleistet haben, ist bekannt; aber auch, wie unzufrieden unsere empirischen Physiker mit der Philosophie sind, deren besondere Angelegenheit es wieder geworden ist, das Feld der Physik auf eine philosophische Grundzeichnung zurückzubringen. Die Mathematik kann nun die Philosophie nicht wieder aus dem Schutte hervorziehen; aber zu hoffen ist, daß sie ihr eine feste Stellung geben werde: so wie im Gegentheil die Mathematik über ihren hohen formellen Werth noch die Würde ihrer philosophischen Bedeutung erhalten wird, die zwar auf ihre

An=

Anwendung keinen Einfluß haben kann, aber dem in der Spekulation freyen Geist eine Kluft ausfüllt, die sonst ihn, der auf dem mathematischen Standpunkt des Anschauens der Wesenheit so würdig war, von dieser trennte, und auf die Form beschränkte.

Hat die Philosophie diesen Beweis, der bisher nur erst versucht worden ist, einst ausgeführt: so wird der forschende Geist nicht allein von jeder Wissenschaft, sondern selbst von jedem besondern Wissen aus, einen gebahnten Weg zur Philosophie finden; diese aber wird nur in den Wissenschaften, und durch sie in jedem besondern Wissen, wie der unsichtbare Geist in seinem Organ leben, die Philosophie wird dann keinen eigenen Körper mehr haben, sie hört auf, Wissenschaft zu seyn, sobald sie reiner Geist alles Wissens geworden ist. Die jetzige Stelle der Philosophie, oder die Stelle der noch zeitigen, im Werden und Selbstvernichten noch begriffenen Philosophie wird dann ein wissenschaftlicher Mechanismus einnehmen, der Fichte anfangs dunkel vorschweben mochte, aber nicht zu Tage kam, richtiger von Schelling im System des Transcendental-Idealismus, doch noch nicht in seiner wahren Gestalt aufgestellt worden ist. Hier ist es, wo die Mathematik mit der Philosophie sich vermählen, und dem allgemeinen Mechanismus eine gleiche Sicherheit, Evidenz, und Dauer geben wird, deren sie selbst sich seit einer so langen Reihe von Jahrhunderten erfreuet.

Für jetzt muß es nun noch das Geschäft des Philosophen seyn, die Idee des Absoluten als Dichter

auf-

aufzufassen, um sie durch den Kanal der wissenschaftlichen Form, des, oben angeregten, noch nicht zur Erscheinung durchgebrochenen Mechanismus, in die Wissenschaften einzusenken. Hat sie dieses Geschäft vollendet, so hüllt sie sich, wie ein göttlicher Genius, der sichtbar wandelte, um die Menschen den Landbau zu lehren, oder ihnen das Feuer vom Himmel zu bringen, nach fest gegründeter Wohlthat, wieder in die heilige Wolke; und wie dieser Gott es den Dichtern der Nachwelt überläßt, seine Thaten zu besingen, sich selbst aber in ewiger Verborgenheit des schönen Schauspiels freuet, das sein Pflugschar und sein Samenkorn oder seine Fackel eröffnete: eben so überläßt es alsdann die Philosophie dem Dichter, nach wie vor, die Idee des Absoluten in göttlichen Gemälden zu preisen, und der stille, hohe Geist der Menschheit freuet sich in seiner verborgenen Tiefe des herrlichen gediegenen Gebäudes der Wissenschaften, das, in allen seinen Theilen in die Natur, in das Universum eingewurzelt, für die Ewigkeit erbauet ist, und das Universum selbst in seinen wesentlichen Gestalten, im herrlichen, göttlich erhabenen und schönen Gebilde darstellt.

Unter welchen Bedingungen kann es dem Philosophen gelingen, das Absolute in die Wissenschaften einzusenken?

Der Ausdruck — Gelingen — kann dem Freunde der wissenschaftlichen Philosophie eben so wenig anstößig, als ihrem Gegner folgereich scheinen. Denn wo nur noch Versuche Statt finden, kann auch nur von

Gelin=

Gelingen die Rede seyn; dieß hebt aber keinesweges die innere Nothwendigkeit des Geschäfts auf. Denn der Mechanismus, welchen die Philosophie auszuprägen bemüht ist, ist ja gar nicht etwas, das erst von der Freyheit erschaffen werden müßte, sondern der Typus der allgemeinen Nothwendigkeit, der immer da war, und die Versuche des Philosophen haben nur den Zweck, diesen Typus in die menschliche Sprache zu übersetzen.

Jede Wissenschaft ist eine Erscheinung des Geistes in bestimmter Form, folglich eine Differenziirung, ein Aussichherausseßen des Absoluten durch die Form und in ihr; und so liegt jeder Wissenschaft das Absolute verborgen zum Grunde, aber in der Form erscheint die Differenz des Absoluten. In jeder Wissenschaft ist also ein Doppeltes zu unterscheiden: das verborgene Absolute, wodurch die Wissenschaft möglich ist; und die erscheinende Differenz, oder die Form, welche ihre Wirklichkeit ist, und wodurch sie sich von andern Wissenschaften unterscheidet.

Diese Bestimmung der Wissenschaften nach ihrem Begriff ist aber nicht so allgemein anerkannt, daß sie nicht einer Rechtfertigung bedürfte. Besonders wird von der Mathematik und Logik Absolutheit der Form behauptet; und wenn sich das wirklich so verhielte: so wäre die gegebene Bestimmung allerdings falsch, da sich außer der absoluten Form nicht noch eine absolute Wesenheit annehmen läßt. Die Wissenschaften müssen also entweder mit der absolu-

ten

ten Form zugleich alle Absolutheit des Wissens offenbaren, oder es giebt überhaupt nur eine Absolutheit der Form. Die letztere Ansicht der Wissenschaften liegt der Kritik, die erste der Wissenschaftslehre zum Grunde. Wir beschränken uns der Kürze wegen auf eine Instanz gegen diese Ansichten, welche hinreichen wird, die oben gegebene zu rechtfertigen.

Die Mathematik hat bekanntlich ihre vermeinte Absolutheit in der Methode, empirisch angesehen, und in der Synthesis nach der philosophischen Ansicht. Der Mathematiker sagt: Es ist so, weil es so geschieht. Auf diese Absolutheit des Seyns im Geschehen gründet Kant seine reinen Erkenntnißformen; und auf die Absolutheit des Geschehens selbst, Fichte seine Deduktionen. Wenn nun aber gefragt würde: Ist die Mathematik nichts außer meiner und jeder Thätigkeit? Ist nicht das ganze Universum, in seiner äußern Bildung, die wahre, aber ewig ruhende Mathematik, von der unsere Synthesen nur ein schwaches Nachbild, ein Wiederaufbauen der zerfallenen, ewig ruhenden Form sind? so dürfte diese Frage schwerlich als sinnlos zurückgewiesen werden. Das vorgeblich Absolute aber, über welches ich noch mit einer statthaften Frage hinaus kann, steht schon in Differenz.

Dieß beweiset auch der Gebrauch, den Kant und Fichte von dieser Absolutheit gemacht haben und machen konnten. Denn so wie jenem Raum und Zeit zwar reine Anschauungen, aber doch ein Gegebenes, und nur die Synthesis absolut war: so blieb auch der

Einheit in den reinen Erkenntnißformen überall das Dinganſich gegen über ſtehen, trübte ſie, brachte Differenz in ihre Abſolutheit.

Fichte aber konnte mit ſeiner abſoluten Thätigkeit nirgends zum Abſoluten kommen, und die mit dieſer Thätigkeit belaſtete Spekulation nur dadurch wieder befreyen, daß er jene in das Unendliche ſchwinden ließ. Es iſt alſo immer nur die Differenz des Abſoluten, die in der Form der Mathematik erſcheint.

Die Abſolutheit der Logik beruhet auf Grundſätzen, die an ſich evident, und in ihrer Anwendung ſchlechthin allgemein ſind. Der Logiker ſagt: das Ding iſt im Denken, was es an ſich iſt — und es iſt im Denken kein Anderes, als es an ſich iſt; es wird aber ſelbſt ein Anderes, und ſo bleibt ſein Anſich im Denken zurück. In dieſen Sätzen ſpricht ſich die ganze Logik aus, alle ihre Formen ſind nur Anwendungen dieſer Grundform des Denkens in Beziehung auf ein Seyn, und die ganze Kategorientafel kann, ſo wie die Form des Begriffs, des Urtheils und des Schluſſes daraus abgeleitet werden. Wer ſieht aber nicht in dieſen einfachen Elementen der Logik, daß ihre vermeinte Abſolutheit auf dem Seyn beruhe, ſo daß nur die abſolute Nichtthätigkeit (Nicht-Ich) der Denkform ihr die feſte, ſich gleiche Haltung giebt. Die Logik kann alſo eben ſo wenig die Frage abweiſen, ob nicht das Seyn, das nur für die Denkform ein todtes Anſich iſt, außer ihr ein lebendiges Anſich ſeyn, und ob nicht in dieſem Leben ſeine eigene Abſolutheit beſtehen

 könne.

könne. Und was auch Kant und Fichte aus diesem Seyn an sich gemacht haben: so kann doch der Erste die Frage nicht umgehen, ob nicht das Dingansich, obgleich für die Denkform, die nur in der festen Beziehung auf es ihre Haltung hat, unerkennbar, doch als wahres Ansich, das ist, unabhängig von dieser Denkform, auf andere Art erkennbar sey. Fichte aber hat über den Horizont seiner Wissenschaftslehre hinaus noch die Frage stehen, ob denn das Nicht-Ich = — Ich durchaus nur das relativ Negative des Ich = + Ich sey, was es allerdings für die Denkform nur seyn kann; oder ob es außer dieser Beziehung auch noch für sich absolute Thätigkeit, also ein Ich-Nicht = Ich‾, das Ich mit der Potenz der Negativität, das ist, absolute Tilgung des Ich, oder absolute Thätigkeit des Nicht-Ich seyn könne. Die Katastrophe des Selbstbewußtseyns dürfte diesen Knoten schwerlich lösen. Denn warum könnte nicht das Selbstbewußtseyn, das doch auch seinen empirischen Ursprung hat, auch als Selbstbewußtseyn aus der intellektuellen Anschauung schon heraus ist, bloß der Widerschein jener absoluten Thätigkeit des Nicht-Ich, das ist, des Nichtselbstbewußtseyns seyn? Das Nicht-Ich hätte kein Selbstbewußtseyn, eben weil es absolute Thätigkeit, es wüßte nichts von sich Selbst, weil es als Selbst Nichts, sondern ohne Selbst zu seyn, Alles wäre.

Mag man aber auch das als Spitzfindigkeit liegen lassen, wie denn das schlichte Wahre im Gegensatz des feinen und raffinirten Irrthums allem Anstrich

strich von Spitzfindigkeit nicht entgehen kann: so geht doch so viel daraus hervor, daß auch weder Kant noch Fichte die Logik zur Absolutheit der Form erheben konnten.

Das Absolute ist demnach der verborgene Grund der Wissenschaft, die noch außer ihr gesetzte Möglichkeit derselben. Soll der transcendente Grund ein immanenter werden, sollen Wirklichkeit und Möglichkeit in der absoluten Nothwendigkeit zusammen fallen, soll die Wissenschaft nicht mehr auf dem Absoluten ruhen, sondern in ihm selbst stehen: so ist dieß nur unter der Bedingung möglich, daß die aus dem Absoluten hervor strebende Differenz, als Form der Wissenschaft, wieder in das Absolute aufgenommen werde, ohne jedoch den Charakter der Differenz zu verlieren.

Dieß ist die wahre Aufgabe der Philosophie, als bisher noch bloßen Strebens, die Wissenschaft zur Absolutheit zu erheben.

Um in dieser Aufgabe den hellen Sinn zu lesen, ist es nöthig, den Begriff der Differenz so klar, als möglich, zu machen. Die oben gegebene Zeichnung des Absoluten, oder der Idee, macht uns dieses Geschäft leicht.

Das Absolute ist der Gedanke schlechthin, die Idee, unendliche Klarheit als Einheit, und unendliche Fülle als Totalität des Universums, beyde in gegenseitiger Durchdringung.

Wollten wir nun die Einheit und die Totalität getrennt setzen, die Klarheit als Einheit, in die Fülle als Mannigfaltiges, nur hineinscheinen, das Mannigfaltige aber in die Einheit, wie das Chaos in die Welt übergehen lassen: so würden wir das Absolute in absolute Differenz setzen. Denn die unendliche Klarheit ist nur dadurch absolut, daß sie das All in sich trägt: ohne dieses würde sie in dem All ihre Grenze finden — und die unendliche Fülle ist nur dadurch absolut, daß sie durchaus klar ist — ohne dieses würde sie sich selbst nicht tragen, sondern in dem äußern Licht ihre Grenze und zugleich Haltung finden.

Durch diese Differenziirung, oder Zersetzung des Absoluten entsteht Materie und Form, mit dem Schein der Absolutheit, so daß es uns unmöglich ist, der Form an sich, und der Materie an sich Grenzen zu setzen. Aber dieser Schein der Absolutheit verkündiget nur ihre absolute Trennung, oder den in das Absolute selbst gesetzte Widerspruch, dem wir auch mit Consequenz nicht ausweichen, wir mögen das Eine, oder das Andere, oder Beyde zugleich als absolut setzen.

Diese ursprüngliche Differenziirung des Absoluten heißt, wie schon sonst gesagt worden, Reflexion. Das ganze Universum ist demnach als Erscheinung, Differenz des Absoluten, Reflexion; als Absolutes, als Wesenheit — Idee, inneres, verborgenes Leben, das im Menschen aus seiner verborgenen Tiefe hervordringt, sich der Erscheinung entgegen setzt, und sie

selbst verherrlichet, wenn es in dem Individuum über die Reflexion den Sieg erhält.

Das Universum stellt uns in seiner Erscheinung das sinnliche Gepräge der Reflexion dar. Der menschliche Gemeinverstand schwebt, immer nur ans Einzelne sich haltend, in dem Gedankensystem der Reflexion, unwissend seines Grundes; wie wir, nicht bemerkend, täglich mit der Oberfläche der Erde um ihre Achse, und jährlich mit der Masse um die Sonne gehen. Die Wissenschaft aber schwebt, oder steht auf den letzten Gründen der Reflexion, so wie auf den Grenzen des erscheinenden Universums, und zeichnet, sich stützend auf das unerkannte Absolute, den Blick aber auf die Erscheinung gerichtet, ihre allgemeine Form mit fester oder schwankender Hand. Wie kommt nun die allgemeine Differenz, die, wie es scheint, durch die Wissenschaft selbst von dem Absoluten abgeschnitten ist, aus jener in diese zurück, um die Wissenschaft selbst absolut zu machen?

Diese Aufgabe ist gelöset, wenn gezeigt werden kann, daß die Differenz, als solche, nur Form, ihrem Wesen nach aber Indifferenz sey, das heißt, daß die Zersetzung des Absoluten, durch die es Erscheinung wird, sein Wesen auf keine Weise verändere, und daß folglich die Differenz des Absoluten in der Erscheinung, wenn sie dem Wesen nach untersucht wird, sich selbst aufhebe, und als Indifferenz in das Absolute zurück falle.

Die Indifferenz also löset das Räthsel der Erscheinung des Absoluten, und knüpft das Band zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung so, daß alle wahre Differenz zwischen ihnen aufgehoben, und ihre wesentliche Identität gezeigt wird.

Die Differenz wird zur Indifferenz, folglich zur Identität mit dem Absoluten erhoben, wenn das falsche Wesen, das die Reflexion in sie legte, getilgt wird; denn so zeigt es sich, daß sie als Differenz keine Realität habe, sondern bloße Form der Erscheinung des Absoluten, und ihr Wesen Indifferenz sey.

Der Mensch geht als Einzelwesen aus der Naturmasse hervor, und der Geist entwickelt sich in ihm nur allmählich. Es ist also natürlich, daß der Geist auf den mannigfaltigen niederen Stufen seiner Entwickelung im Gegensatz mit der Masse stehe; und eben so natürlich, daß er diesen Gegensatz für reell halte. Dieses Dafürhalten ist nicht allein unvermeidlich, sondern auch subjektiv wahr; denn in wie fern ich meinen Geist der Naturmasse entgegen setze, ist er ihr wirklich entgegen gesetzt. Aber damit ist nicht entschieden, daß es so seyn müsse, daß dieser Gegensatz auch objektiv wahr sey, daß der Geist an sich der Materie an sich entgegen gesetzt sey. Denn es ist doch auch möglich, daß dieser Gegensatz bloß scheinbar sey; ja diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit, wenn man erwägt, erstens, daß es noch Niemand gelungen ist, die absolute Grenze zwischen Geist und Materie zu zeigen, und diese müßte sich doch eben so na-

türlich darbieten, wie der Gegensatz selbst, wenn dieser ein wahrer wäre. Zweytens, daß der Gegensatz in seinem Verhältniß unendlich mannigfaltig ist, so daß dieses Verhältniß nicht allein in den Hauptperioden der Entwickelung des Geistes, vom Erwachen des Bewußtseyns an, sondern fast mit jeder Minute des Lebens ein anderes ist, ja selbst mit der zufälligen Stimmung des Gemüths verändert wird — der Verschiedenheit in den verschiedenen Individuen nicht zu gedenken, nach welchem dem von Natur oder durch wahre Bildung stärkern Geist immer weniger, dem schwachen hingegen, und vernachlässigten, mehr Materie vorliegt.

Diese wichtigste Frage des Menschen — denn von ihrer Entscheidung hängt es ab, ob er mit der Materie untergehe, oder doch ewig mit ihr verändert werde; oder ob die Materie, nur Form des erscheinenden Geistes, in ihm ihr Wesen und Bestehen habe — kann nur die Philosophie entscheiden. Denn sie ist eigentlich die Wissenschaft oder Kunst, Alles zu betrachten, nicht wie es diesem oder jenem Individuum, auf einer niedern oder höhern Stufe der Ausbildung, mit dieser oder jener Charakterstimmung, für einen mehr oder weniger beschränkten Zweck erscheint, sondern wie es, abgesehen von allen diesen mehr oder weniger zufälligen Beschränkungen, an sich ist.

Der Philosoph untersucht die Materie, wie sie an sich ist, und findet in ihr überall Beziehungen auf einen Geist; er untersucht nun auch den Geist,

wie

wie er an sich ist, und findet in ihm überall Beziehungen auf eine Materie. Dieser Wechsel führt ihn auf die Untersuchung der Beziehungen selbst, wie sie an sich sind, findet, daß sie in Materie und Geist ganz dieselben sind, und schließt daraus, daß das Wesen der Materie und des Geistes in diesen Beziehungen bestehe, sie selbst aber, Materie und Geist, nur einen scheinbaren Gegensatz bilden, der aus der Natur der Beziehung, in welcher ein Bezogenes und ein Beziehendes nothwendig gegeben sind, zu erklären sey. Aber wenn auch die Beziehung als das Wesen der Materie und des Geistes betrachtet wird: so ist sie doch an sich, als Beziehung, bloße Form, und es geht mit der vorgeblichen Wesenheit der Materie und des Geistes in ihrem Gegensatz, indem sie als bloßer Schein befunden wird, zugleich die wahre Wesenheit verloren, und Alles wird bloßer Schein?

Der Philosoph, der durch keinen mißlungenen Versuch abgeschreckt werden kann, das Wahre zu suchen, dessen Gewißheit ihm schon dieses unaufhaltsame Streben nach ihm ahndend verbürget, untersucht nun die Beziehungen, nicht mehr mit Rücksicht auf Geist und Materie, deren Beziehungen und Wesen sie sind, sondern abgesehen von dieser doppelten Hülle, oder Unterlage derselben, als Form an sich, um ihr eigenes Wesen zu finden.

Wer hier einen Augenblick verweilen, und sich fragen will, wie es wohl möglich sey, in der Beziehung, als allgemeiner Form der Welt, das Wesen zu finden, ohne

es

es doch weder aus der Materie, noch aus dem Geist, wie sie beyde in der Welt einander gegen über erscheinen, zu entlehnen: der wird bald und leicht einsehen, daß in solcher Form ein solches eigenes Wesen überhaupt nicht gefunden werden könne; und daß hiermit entweder alle Philosophie ausgehe, oder daß sich eine neue Quelle der Untersuchung öffnen müsse, da die bisherige versiegt, ohne die Wahrheit zu geben.

Auf diesem Punkte wird der Philosoph genöthiget, sein eigenes Verfahren, den Geist seiner Untersuchung genauer zu prüfen. Diese Prüfung zeigt ihm zuerst, daß es überhaupt ein vergebliches Bemühen sey, das Wesen, das Wahre, das Ansich der Welt, der Materie und des Geistes, zu suchen; denn das Suchen ist nur in bestimmter Form möglich, und so trägt das Gefundene so gewiß die Form des Suchens, als ich mit den Augen nur die Gestalt des Gegenstandes, nicht seine Dichtigkeit, erkennen kann. Das an sich Wahre, als Wesen, muß sich also **unmittelbar** darstellen, oder es ist überhaupt nicht erkennbar. Angenommen, daß sich das Wahre an sich, das Wesen alles Seyns, unmittelbar darstelle: wie kommt der Mensch zur Wissenschaft dieser Darstellung? Ein neuerer Philosoph beantwortete sich diese Frage also.

Wie es sich auch mit dem an sich Wahren, mit dem wahren Grunde und Wesen der Welt, verhalten möge, so ist doch das gewiß, daß der Mensch, wenn es für ihn ist, auch darum wissen müsse; und wenn auch von dem Menschen, wie er in der Erfahrung

ent-

entsteht, wächst, und wieder den Schauplatz verläßt, das heißt, wie er lebt, richtiger gesagt würde, daß er in dem Wahren, als daß dieses in ihm lebe: so muß es ihm doch unter gewissen Bedingungen möglich seyn, auch um das Wahre zu wissen, wenn davon noch unter Menschen die Rede seyn soll. Das Erste, was der Philosoph dem zufolge zu thun hätte, wäre also, die Bedingungen aufzusuchen, unter welchen der Mensch um das Wahre wissen könne, vorausgesetzt, daß sich dieses von selbst darstelle; und da nichts Bestimmtes gesucht, von jedem Gegenstand, jedem bestimmten Zweck abgesehen wird: so müssen die Bedingungen des **Wissens überhaupt**, die Bedingungen, unter welchen irgend ein und alles Wissen möglich ist, aufgesucht werden, um zu sehen, ob sich in diesen Elementen des Wissens das Wahre offenbare, da es auf jeder untergeordneten Stufe, wo das Wissen als ein organisirtes, mit Grund und Folge schon ausgerüstetes, erscheint, vergebens gesucht wird. Um diese Bedingungen, die auch das reine Wissen genannt werden können, zu finden, ist es nöthig, den Geist in den Zustand gänzlicher Freyheit zu setzen, nicht allein die Richtungen zu vergessen, die er auf dem Wege seiner natürlichen Entwickelung, zufällig durch Objekte bestimmt, genommen hat; auch nicht bloß die Beziehungen auf die Materie, die in ihm sich vorfinden, und Denkgesetze heißen. Sondern man muß auch von allem Seyn, des Geistes sowohl als der Materie, absehen, weil durch das Denken dieses Seyns zugleich das Wissen getrübt, auf ein Objekt bezogen wird, und nun nicht mehr die reinen

Bedingungen des Wissens überhaupt, sondern nur die Beziehungen eines Wissenden auf ein Gewußtes gefunden werden können. Es ist zu gestehen, daß eine erschöpfende Abstraktion, eine so gänzliche Ausleerung des Geistes von Allem, worin er bisher lebte, nicht Jedermanns Sache sey. Aber die Möglichkeit kann nicht geläugnet werden. Denn erstens gehört zwar ein höherer Grad, aber keine andere Kraft dazu, von Allem, wie von Einem, zu abstrahiren. Zweytens ist es kein Widerspruch, selbst vom Seyn des Geistes zu abstrahiren. Denn ehe wir wissen, was der Geist ist, und dieß hat ja die Philosophie erst zu untersuchen, läßt sich auch nicht bestimmen, ob das Seyn des Geistes aus einer Thätigkeit, oder diese aus jener folge; und da schon im gemeinen Bewußtseyn alles Seyn, wenn man es analysiret, auf eine Thätigkeit zurück kommt: so läßt sich mehr vermuthen, daß das Seyn des Geistes nur ein Stillestehen der Thätigkeit, als daß die Thätigkeit Modifikation des seyenden Geistes sey. Drittens endlich sehen wir in den Dichtern, zwar nicht diese Abstraktion, aber eine Erhebung des Geistes über alles Seyn, eine Schöpferkraft, die zwar ihre Produkte mit sorgfältiger Kunst in Formen bildet, aber sie doch schafft, so daß die ausbildende Kunst mehr für ein Wegräumen des Ungehörigen, als für Herbeyschaffung des Gehörigen, anzusehen ist. Warum sollte sich nicht auch der Philosoph auf diesen freyen, schöpferischen Standpunkt erschwingen können, um den Geist in seinen tiefsten Geheimnissen, in seiner innersten, ursprünglichen Thätigkeit zu beobachten. Der freye Geistesschwung des Dichters, wäre

hier

hier mit besonnener, strenger Beobachtung gepaart, es wäre ächte geistige Beschauung, Spekulation, intellektuelle Anschauung.

Dieß ist allerdings der einzig richtige Weg, zur Philosophie, und durch sie zur Erkenntniß des Wahren, zu gelangen; aber ein versteckter Fehlgriff, der durch den Einfluß einer voraus gegangenen großen Erscheinung in der philosophischen Welt veranlaßt wurde, machte, daß der Philosoph, welcher zuerst diesen Weg so bestimmt zeichnete, dennoch das Ziel verfehlte. Dieser Fehlgriff war folgender.

In der Materie stellen sich Beziehungen auf den Geist dar, sie lebt, es herrscht eine Thätigkeit in ihr; im Geist zeigen sich Beziehungen auf die Materie, Objektivität, Zwang. Erhebt sich nun der Geist über alles Seyn, so abstrahirt er zwar von dem Todten der Materie, aber ihr Leben, ihre Thätigkeit nimmt er mit auf; er abstrahirt zugleich von dem Zwang, der Objektivität des Geistes, aber die freye Thätigkeit, die Subjektivität, behält er. So kommt er nicht rein, nicht mit gänzlicher Freyheit auf den Standpunkt der Anschauung, sondern die objektive Thätigkeit der Materie, oder der Natur, und die subjektive des ihr entgegen stehenden Geistes gehen unbemerkt mit ein, die reinen Bedingungen des Wissens können nicht erscheinen, da der Geist, der anschauende, durch den untergeschobenen Gegensatz der objektiven und subjektiven Thätigkeit, oder Nicht-Ich und Ich, wieder in der Beziehung des Geistes und der Materie, oder in der

Beziehung eines Seyns befangen ist. So kam es denn auch, daß diese Philosophie, bey ihrer entschiedenen Wichtigkeit für das Fortschreiten des philosophischen Geistes, dennoch für bloßes Werk des Scheines angesehen wurde. Denn da in der Natur überall Leben ist, so kommt es in der Philosophie nicht darauf an, von einer todten Materie, als vielmehr von einer objektiv selbstständigen Thätigkeit, zu abstrahiren. Bleibt aber diese, so kann auch von der subjektiven der Zwang nicht entfernt werden, der Philosoph kommt aus dem bedingten, relativen Gegensatz nicht heraus, und das an sich Wahre kann sich ihm in dieser Sphäre nicht offenbaren. Jener Philosoph wurde daher, wie sein Vorgänger, auf das praktische Gebiet genöthiget; aber so wie dieser das an sich Wahre nur durch einen, wenigstens nicht philosophisch begründeten Glauben, das an sich Wahre, ohne Erkenntniß desselben, an den Geist, für sein praktisches Bedürfniß, anschließen konnte: so wich jenem, der den Glauben realisiren wollte, das Wahre bey jedem Schritt zurück, mit dem er sich ihm zu nähern glaubte.

Der Philosoph muß sich also auch noch über die Thätigkeit, im Gegensatz des Seyns, erheben, und nur so kann er zu der höhern Anschauung des Geistes gelangen, die nicht allein absolute Thätigkeit, sondern auch absolutes Seyn, ohne Gegensatz ist; und nur in dieser Anschauung wird sich ihm das an sich Wahre, das Wesen der Materie, nicht als Schein, nicht als das Wesen des Geistes und absolute Thätigkeit, sondern beyde als das Eine identische Wesen, die

Ma-

Materie eben so als absolute Thätigkeit, wie der Geist als absolutes Seyn, es wird sich, mit einem Worte, nur das durchaus Absolute ohne Prädikat, als das Wesen, und alles Wesen nur als das Absolute darstellen.

Bezeichnen wir das Absolute als unendliche Klarheit und unendliche Fülle (Identität und Totalität), so daß die Klarheit eben so der Geist der Fülle, wie diese der Geist der Klarheit ist: so bietet es sich von selbst dar, daß die unendliche Klarheit das ist, was Fichte mit seiner absoluten Thätigkeit bezeichnete, aber eben deßwegen, weil sie ihm noch Thätigkeit war, nicht aus dem Gegensatz mit dem Seyn brachte; die unendliche Fülle aber (Leibnitzens vorherbestimmte Harmonie, Totalität) mußte er, aus demselben Grunde, in das Praktische verlegen, wo er den Geist nur im endlosen Progreß in diese Fülle (moralische Weltordnung) eingehen lassen konnte. Beyde in Einem sind sie die ewige Wurzel von Thätigkeit und Seyn, das gleiche Wesen von Geist und Materie, der Geist der ganzen Natur, das innere Leben des Universums — das hohe unbegreifliche Leben, und die unergründliche Tiefe der Kunst, welche nur in den großen Massen ihrer Werke, Religion, Geschichte, Staat, Sitte und Wissenschaft, begriffen und ergründet wird.

Aber zwischen dem endlos in den mannigfaltigsten Gestalten wiederkehrenden Gegensatz der Reflexion und dem Absoluten ist eine Kluft; und obgleich der freye Geist über sie zur Anschauung des Absoluten sich schwingt: so muß doch diese Kluft erst gangbar

gemacht

gemacht werden, wenn die Philosophie ihr höchstes Ziel, die Wissenschaften zur Absolutheit zu erheben, erreichen, und so die endliche Ausfüllung der Kluft durch die so geheiligten Wissenschaften einleiten soll. Es ist daher, außer der Aufstellung der Idee des Absoluten, das wichtigste Geschäft der Philosophie, den Gegensatz der Reflexion in seinem Mangel an Wesenheit bloß zu stellen, und zu zeigen, wie er, als ein realer, in einen idealen, als ein relativer, in einen absoluten übersetzt werden könne — und daß er es müsse, wenn er für das Absolute selbst Bedeutung haben — und in ihm die Wissenschaften zur Absolutheit sich erheben sollen. Wir geben auch von dieser Seite der Philosophie, wo Construktion und Demonstration ihre eigentliche Stelle haben, hier nur die Idee, haben sie aber, ihrer Wichtigkeit wegen, durch obige genetische Darstellung des Geistes der Philosophie einleiten wollen.

1. Der wahre Gegensatz ist kein realer, oder relativer.

Der Gegensatz ist ein realer, wenn seine Glieder sich gegenseitig wirklich begrenzen, woraus denn nothwendig folgt, daß der Gegensatz, als solcher, wieder mit einer realen Einheit im Gegensatz stehen müsse; denn das beyderseitig Begrenzte erscheint als Produkt, dem der Gegensatz als das Produzirende entgegen steht. Der reale Gegensatz ist immer ein relativer, weil er nur in Beziehung auf die reale Einheit denkbar, und weder aus dieser Beziehung her-

aus zur absoluten Einheit gelangen, noch auch als Gegensatz je absolut werden kann.

Beyspiele des realen Gegensatzes sind die Ausdehnungs- und Zusammenziehungs-Kraft in der dynamischen Ansicht des Einzelnen, die Centripetal- und Centrifugal-Kraft in der dynamischen Ansicht des Ganzen der erscheinenden Welt. Die reale Einheit des ersten Gegensatzes, als eines innern, ist äußere Gestalt, körperliche Form, Ruhe; die reale Einheit des andern, als eines äußern, ist innere Gestalt, feste, auf sich selbst ruhende Bewegung, Kreislauf.

Der reale Gegensatz dienet offenbar nur zur Erklärung der realen Einheit, und so fällt er nothwendig wieder in sie zurück, ohne selbst in irgend etwas anderem, als in der, die Einheit spaltenden, Reflexion gegründet zu seyn; er ist also nichts, als das reale Bild der Reflexion, und seine Realität liegt einzig in der realen Einheit, welche er erklären soll. Er hat folglich als Gegensatz keine Realität, ist nicht der wahre Gegensatz.

Der dogmatisch objektive Gegensatz, Form und Materie, ruhet auf der realen Einheit der erscheinenden Welt; der dogmatisch subjektive, Denken und Seyn, auf der realen Einheit der Vorstellung. Der Gegensatz der Kritik, Dingansich und Einheit der Apperception, hat seine Realität in der wirklichen, oder Erfahrungserkenntniß, und diese ist seine reale Einheit; aber der Gegensatz der Wissenschaftslehre, Ich und

Nicht-

Nicht=Ich, in dem selbstthätigen Begriff, dem Sollen, als seiner realen Einheit.

Alle diese Gegensätze sind reale, und gehören der Reflexion als Schein an. Der Reflexionsphilosoph verdeckt die reale Einheit, von der er doch ursprünglich ausging, und indem er den Gegensatz, gelöset von seiner Einheit, für sich hinstellt, giebt er den Schein, als stamme er in der That aus einem Absoluten ab, das nur einstweilen noch im Philosophen verborgen liegt, und erst mit der Vollendung des Systems hervor treten kann. Zu dieser Vollendung kommt es dann aber gewöhnlich nicht, und der Philosoph rettet sich in die praktische Philosophie, wo man wegen des Absoluten nicht so strenge Rechenschaft zu fordern gewohnt ist. Diesen philosophischen Schein hat Fichte am bestimmtesten in seinem absoluten Ich ausgesprochen, welches sich dann auch, da seine Absolutheit nirgends hervor gehen will, endlich in der praktischen Philosophie wieder ganz verlieret.

2. Der wahre Gegensatz ist ein idealer und absoluter.

Wollten wir den Unterschied des realen und idealen Gegensatzes bloß dahin bestimmen, daß der erste ein Gegensatz des Seyns, der andere des Denkens sey: so könnte dieser eben so wenig absolut seyn, als jener, da das Denken eben so, wie das Seyn, auf realer Einheit ruhen kann. Die reale Einheit ist das wesentliche Kennzeichen des realen Gegensatzes, dieser

mag übrigens zwischen Seyn und Seyn, Denken und Seyn, oder Denken und Denken bestehen. Aber der ideale Gegensatz ist, als absoluter, (und dieß muß er seyn, wenn er überhaupt möglich ist) dem realen, als relativen, auch absolut entgegen gesetzt. Da er nun, als idealer, nicht, wie der reale, wirklich ist, denn so wäre er selbst real: so kann diese absolute Entgegensetzung, und der ideale Gegensatz überhaupt, nur als Aufhebung des realen gedacht werden. Dieses Aufheben des realen Gegensatzes kann ferner nicht bloß ein Wegsehen von ihm seyn, um ihn in die reale Einheit zurück fallen zu lassen; denn so hätte man wohl die Reflexion von dem Gegensatz, aber nicht diesen selbst entfernt, und die Reflexion würde ihn bald wieder aus der Einheit heraus heben. Der Angriff muß also auf die reale Einheit selbst geschehen, da mit ihr der reale Gegensatz steht und fällt. Schwindet vor dem Geist die erscheinende Welt, so kann die Reflexion nicht Form und Materie unterscheiden; gravitirt nicht in ihm die Vorstellung, so fällt auch die Differenz zwischen Subjekt und Objekt; läßt er die Nothwendigkeit der empirischen Erkenntniß sinken, so fällt auch das unerkennbare Noumen und die, reine Erkenntnißformen produzirende Thätigkeit; giebt er endlich den selbstständigen Zweckbegriff auf, so verschwindet auch der nothwendige Wechsel aktiver und passiver Thätigkeit, Ich und Nicht-Ich.

Wie kann aber die reale Einheit aufgehoben werden?

Auch

Auch nur dadurch, daß sie ideal werde, und eben diese Idealisirung, oder ideale Auffassung der Einheit, bildet den idealen Gegensatz, hebt folglich den realen in seinem Grunde auf.

Die reale Einheit, als solche, aufzuheben und als ideal in einen Gegensatz zu verwandeln, der folglich selbst ideal, und, als solcher, absolut ist, kann nur dem gelingen, der sich der Idee des Absoluten schon bemächtiget hat. Denn als Beweis des Absoluten kann der ideale Gegensatz so wenig angesehen werden, daß er vielmehr ohne die Idee des Absoluten nie aus der realen Einheit heraus kommt, und ideal wird; ist aber das Absolute im Geist zum Leben gekommen, ist dieser selbst absolut, Idee geworden: so durchdringt er die reale Einheit auf jeder ihrer Stufen, während der bloß reflektirende Geist überall vor ihr stehen bleibt; sie wird ihm durchsichtig, ideal, er sieht sie nicht mehr als Einheit und mit dem Gegensatz (denn nur der Mangel des wahrhaft geistigen Sehens, oder Anschauens, läßt sie zu dieser Einheit erstarren), sondern in ihr, den ursprünglichen, wahren Gegensatz, in welchem sich das Absolute offenbaret. Die erscheinende Welt ist ihm nicht mehr ein aus Materie und Form Zusammengesetztes, sondern ein Ideales, in welchem das Unendliche in das Endliche, das Allgemeine in das Besondere gebildet ist, so daß nur dieses Besondere, nicht selbst ein Reales, sondern Selbstbeschränkung des Absoluten im Unendlichen, das ist, in seiner Offenbarung, die reale Welt erscheinen macht. Daher hat auch jeder Geist seine eigene reale Welt;

denn, da sie nur ein Stillstehen des Unendlichen ist, und das Unendliche, die Seele, in verschiedenen Individuen mit verschiedener Energie hervor tritt: so steckt auch der Eine die Grenzen weiter, der Andere näher; und da der Geist schon in seinem ersten Hervorstreben aus dem Absoluten diese Grenzen setzt, um sie durch empirisches Leben immer mehr zu erweitern: so ist dem Menschen der Schein der realen Einheit in der That angeboren, so wie er auch nur durch eine Wiedergeburt getilgt werden kann.

Die zweyte reale Einheit, welche die Philosophen sonst zur Basis ihrer reflektirenden Spekulation gemacht haben, ist die **Vorstellung**, mit und aus dem Gegensatz von Subjekt und Objekt. Auch dieser Gegensatz verschwindet sammt seiner Einheit, als einer realen, dem absoluten Geist in seiner durchdringenden, idealen, das ist, wahren Anschauung; und die Vorstellung, selbst die Einheit und das Höchste jener Philosophen, ist ihm wieder nichts, als die Zurückbildung des Endlichen in das Unendliche, des Besondern in das Allgemeine, der zweyte mit dem ersten zugleich gegebene Akt der realen Offenbarung des Absoluten, der zweyte integrirende Theil der realen Welt. Der absolute Geist, der im ersten Akt der realen Offenbarung endlich wurde, geht nun, da diese Endlichkeit keine reale, sondern bloß ideale ist, diese Idealität bezeugend, als endlich in das Unendliche zurück. Die Endlichkeit steht auf keinem Punkte fest, ist unendliches Fortrücken beschränkter Form; aber der Geist kann als Vorstellung nur dann absolut werden, wenn

die

die ins Unendliche fortrückende beschränkte Form mit dem Unendlichen des ersten Akts, oder der Natur, zusammen fällt, und er die ganze reale Offenbarung des Absoluten in Einem Akt begreift. Diese absolute Vorstellung, obgleich nicht das Absolute selbst, nicht die Idee, sondern nur Indifferenz des Realen und Idealen im Realen, hätte die Wissenschaftslehre fest halten müssen. Subjekt und Objekt sind dem in dieser Indifferenz stehenden Geist nur von der Reflexion fixirte Punkte, die, als Caussalität und Zweck, den unendlichen Fluß des vorstellenden Geistes aufhalten, oder doch ihn dämmen sollen; aber ihren Ursprung aus der Reflexion in ihrer Kraftlosigkeit zur Genüge beweisen. Denn anstatt den Strom aufzuhalten, oder auch nur, als Pflöcke, ihm Richtungen zu zeichnen, werden sie selbst von ihm in unendliche Kreisung fortgerissen. Der Geist achtet ihrer nicht, und überläßt sich dem Meere, auf dem es eines ganz anderen Compasses, eines andren Steuerruders bedarf.

Hiermit sind aber auch zugleich die reale Einheit, von welcher die Kritik, und die, von welcher die Wissenschaftslehre ausgeht, sammt ihren Gegensätzen aufgehoben. Denn die Nothwendigkeit der Erfahrungserkenntniß mit dem Gegensatz einer nicht erscheinenden Welt, als transcendentaler Materie, und der Einheit des Denkens, als Grund der Form, ist nichts weiter, als die Beziehung des in das Endliche sich hinein bildenden Unendlichen auf das Endliche, und der Gegensatz unterscheidet sich von dem dogmatischen nur darin, daß, so wie die Materie als eine transcenden-

dentale, also auch die Form nicht als das in der wirklichen Welt erscheinende Reale, sondern unmittelbar in der Vorstellung, als Einheit, aufgefaßt wird. So konnte auch nur die Beziehung beyder als rein, und so fort als nothwendig erscheinen. Für den absolut anschauenden Geist aber ist diese Beziehung gar nicht da, und so fällt auch die synthetische Nothwendigkeit der Erfahrungserkenntniß, oder die Priorität, sammt dem Gegensatz des Dingansich und der synthetischen Einheit als leer aus. Denn ihm ist das in das Endliche sich einbildende Unendliche von jenem gar nicht reell getrennt, sie machen, da keines ist, auch keinen realen Gegensatz; sondern diese Einbildung ist Ein Modus des sich offenbarenden Absoluten, Eine Differenz desselben, in der nur Eine untheilbare Form hervortritt. Es kann also auch zwischen ihnen keine Beziehung Statt finden, und eben so wenig von Nothwendigkeit, als von Zufälligkeit der empirischen Erkenntniß die Rede seyn, indem sie beydes, und doch auch keines ist.

Eben so ist die reale Einheit der Wissenschaftslehre, der selbstthätige Zweckbegriff, das Sollen, für den anschauenden Geist durchaus leer, und mit ihr der Gegensatz des Ich und Nicht-Ich, im Sinn der Wissenschaftslehre. Denn so wie die Kritik die Beziehung des Unendlichen auf das Endliche synthetisch auffaßt, und auf diese Synthesis die Nothwendigkeit des Endlichen (Erfahrungserkenntniß) gründet: so geht die Wissenschaftslehre von dem Endlichen (vorstellenden Thätigkeit) aus, und deducirt aus seiner nothwendigen Beziehung auf das Unendliche, durch Synthesen

die

die Nothwendigkeit des Unendlichen — Rechtsstand, moralische Weltordnung. So wenig aber für den absolut anschauenden Geist die Beziehung des Unendlichen auf das Endliche Realität hat: eben so auch nicht die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche, und die Nothwendigkeit des letzteren ist ihm nicht etwas, das erst realisiret werden müßte, sondern ursprüngliche, ewig bestimmte Nothwendigkeit, welche der absolut anschauende Geist in der Identität des unendlich Endlichen der Vorstellung, mit dem endlich Unendlichen der Natur, erkennet.

Um das Eigenthümliche des idealen Gegensatzes nicht zu verkennen, ist nie außer Acht zu lassen, daß weder seine Einheit noch seine Glieder **gegeben** sind. Er ist das zwiefache Sehorgan des anschauenden Geistes, durch welches er sich selbst, und in sich das Wesen des Universums sieht, folglich nur ein zwiefacher Modus des Anschauens, das in jedem Modus immer Eines und Alles anschauet. Diese Modi heißen das **Reale** und **Ideale**, die Einheit des Gegensatzes **Indifferenz**. Nun leuchtet ein, daß man eben so wenig das Reale und Ideale in die Indifferenz hinein, noch aus ihr heraus bringen kann; die Indifferenz ist also nur die Anforderung des anschauenden Geistes, im Realen immer das ganze Ideale, in diesem immer das ganze Reale anzuschauen, bey keiner Differenz stehen zu bleiben, die überall nur Dunkelheit und Mangel ist, sondern zur **absoluten Klarheit** durchzudringen, wo sich dann auch die **absolute Fülle** zeigt.

Man

Man wünscht Erläuterung durch Beyspiele. Allein diese lassen sich nicht geben, da keine Beziehung auf das Einzelne, als solches, Statt findet, und in jedem Einzelnen nur das Ganze angeschauet wird; dieses aber unmöglich ist, wenn nicht die Anschauung des Absoluten im Geist schon lebet. Indessen, da wir die Idee des Absoluten in den homerischen Gesängen anschaulich zu machen gesucht haben: so wollen wir auch versuchen, den wahren Gegensatz, nämlich den im Absoluten stehenden, aus demselben Kunstwerke des menschlichen Geistes zu erläutern.

Es ist der ausgezeichnete Charakter Homers, durch den er sich für alle Zeiten als Vater der Poesie bewährt, daß sein Genius nie auch nur einen Schritt aus der realen Welt wankt, ja daß auch nicht eine leise Ahndung dieses Wankens sich fühlen läßt. Fest, wie die Eiche in den Boden gewurzelt, steht sein Geist in der realen Welt, und wohin die Sinne nicht reichen, dort ist auch keine Welt für ihn. Er hat dunkle Vorzeiten, dunkle Völker, ein Schattenreich, aber kein Land, in dem nur Begriffe erzeugt werden, kein Reich abstrakter Wissenschaften. Die Götter sind eben so Menschen, wie diese Götter. Die Thiere fühlen wie Menschen, freuen sich ihres Muthes, des Schlachtgewühles, weinen und sprechen, aber auch die Menschen handeln wie Thiere. Die Fläche, die Höhe, die Tiefe, Alles lebt, Alles ist mit Wesen erfüllt; aber alle sichtbar, fühlbar.

Wer nun alles ästhetischen Sinnes ermangelte, wer in der homerischen Welt nur reale Wesen sähe:

müßte

müßte der nicht über die Rohheit und Albernheit, über den Unsinn dieses Machwerks Ekel empfinden? Setzen wir dagegen den tiefsten ästhetischen Sinn als Organ in die innigste Vertrautheit mit diesem Orakel der griechischen Welt: so sieht dieser in der realen Hülle, eben weil sie durchaus real, durch kein eingemischtes Ideale getrübt, differenziirt ist, überall nur das Ideale; die Hülle wird ihm durch längern vertrauten Umgang immer dünner, und schwindet ihm endlich ganz.

Die neue Welt hat sich, wie bekannt, auf die entgegen gesetzte Seite des Geistes geschwungen, sie hat in den Wissenschaften das Ideale zum Organ, zur Hülle gemacht, um in ihm das Reale, als Geist, zu befestigen. Es ist die Welt der Philosophie; aber sie wartet noch auf den vielleicht deutschen Homer, der sie eben so als ein Ganzes gestaltet, wie jener Grieche die ideale Welt in der realen Hülle. Das ganze Universum, alle Realität in Einer Idee, als Organ — welch ein Kunstwerk! Der in schwankenden Göttergestalten lebende Olymp — der erhabene Thron des Geistes mit dreyfach gediegener Wissenschaft prangend! Achill und Hektor, Griechenland und Ilium, die Entscheidung des Schicksals, geheim eingeleitet, und offenbar durchgeführt von Here und Athene, um an der begünstigten Aphrodite Rache zu nehmen, aber mit bedauerndem Herzen ausgesprochen von dem wägenden Zeus — so stehen in der neuen Welt Staaten, Kampfpreise der über den sinnlichen Trieb siegenden Hoheit, des Muthes, der Weisheit des Geistes,

stes, aber die Vernunft sieht, das Gleichgewicht suchend, mit Bedauern die eine Wageschale sinken, die andere in die Höhe geschnellt. Der gefahrvolle Ocean, fremde Länder und Völker mit wunderbar verschiedenen Sitten und Gestalten, ein verfolgender Gott, eine schützende Göttin; aber der mit Klugheit und Weisheit, mit Muth und Standhaftigkeit ausgerüstete Odysseus besiegt ein mißgönnendes Schicksal. Er kämpft nicht, wie Ajas, mit Göttern, aber er opfert ihnen; nicht wie ein frommer Aeneas, sondern als Held, entschlossen, auch dem Schicksal zu trotzen. Er klagt nicht, wie Ajas, über kraftlähmende Finsterniß, aber er schafft sich neubelebendes Licht; und so, bald dem Muth, bald der Klugheit vertrauend, erreicht er die ersehnte Heimath. So wogt auch die Geschichte im finstern Sturm; so gleitet sie in die lachende Helle über; so fällt sie zurück in die Tiefe der Nacht, und erhebt sich wieder zum freundlichen Tage: aber mit muthiger Fülle und Tagschaffender Klarheit, mit dieser göttlichen Doppelkraft, schreitet der Geist der Menschheit unaufhaltsam durch das Chaos der Wälzungen des Einzelnen fort, verläßt jedes fremde Land, es sey abschreckend oder lockend, erhebt sich aus jeder Tiefe, durchdringt jede Finsterniß; um auf sich selbst zurück zu kehren, um sich in eigner Fülle zu fühlen, in eigener Klarheit zu schauen, um die ganze Welt mit Einem Gefühl zu beleben, mit Einem Licht zu erleuchten.

In der alten Kunstwelt ist das Ideale das verborgene Wesen, das Reale das Organ, durch welches

ches und in welchem das Wesen sich aussprach; in der neuen ist das Reale der verborgene Geist, und sein Organ das Ideale. Alle ideale Organisationen der neuen Welt sind nur hervorgetretene Erscheinungen des wesentlichen Typus, welcher der alten Welt zum Grunde lag; und wollen wir den verborgenen Geist der neuen Welt, ihr Reales erkennen, so finden wir ihn in den Erscheinungen der alten Welt organisiret. Es erscheinet in der neuen Welt nichts Neues, aber unsere Form hatten die Alten nicht; und eben so ist die Form der Alten für uns untergegangen.

Dieß ist Indifferenz in der Differenz, dieß Identität des Wesens, des Absoluten, der Idee, des Geistes, in der Form des Realen und Idealen, als Modi der Erscheinung.

Noch ist zu bemerken, daß, da der Gegensatz des Realen und Idealen ein idealer, und nur als solcher absolut ist, die Indifferenz wieder in das Ideale fallen muß. Das Wesen, das Absolute selbst ist Idee, die Indifferenz der Form aber Identität mit dem Wesen, sie steht also selbst im Idealen.

Wie die Wissenschaften durch den idealen Gegensatz zur Absolutheit erhoben werden können, ist aus dem bisher Gesagten nicht schwer einzusehen.

Der Gegensatz ist der des Realen und Idealen mit wesentlicher Indifferenz beyder, wodurch der Gegensatz ein idealer, und so fort absolut wird. Erken-

nen wir also die Wissenschaften in ihrer allgemeinen, wahrhaft realen und wahrhaft idealen, das ist, in dieser Doppelform mit wesentlicher Indifferenz derselben: so erkennen wir sie in ihrer Absolutheit, und da die Wissenschaften selbst das systematische Erkennen sind, so ist die Erkenntniß ihrer Absolutheit zugleich absolute Erkenntniß. Wir sehen die Wissenschaften nicht in ihrer Zergliederung in der Erfahrung, wir setzen nicht irgend wo willkürlich einen Anfangspunkt, und neben ihn viele andere, wie das in Encyklopädien, welche durch ihre Mannigfaltigkeit den Geist tödten, geschieht. Sondern wir schauen sie in ihrer Wurzel, in der absoluten Einheit des Geistes an, und da in dieser Einheit zugleich die Totalität lebt, so darf in der philosophisch durchgeführten Wissenschaft kein Punkt seyn, aus dem nicht die absolute Einheit hervor leuchte. Diesen Typus der Wissenschaftlichkeit hätte eine Wissenschaftslehre zu entwerfen.

Im Wissen bildet sich die Welt ab, in den Wissenschaften bildet sich das Wissen zu systematischen Ganzen, Größen; die Wissenschaften sind also eben so Gemählde der Welt, als des erkennenden Geistes.

Die Wissenschaften wären als systematische Ganze nicht möglich, wenn nicht, erstens, die Welt selbst in fest bestimmter Ordnung sich gäbe, denn ein Chaos würde sich zum Objekt keiner Wissenschaft eignen. Und wenn nicht, zweytens, der Geist selbst in bestimmter Stufenfolge sich darstellte; denn ohne

diese

diese würde sich keine Wissenschaft zum System runden können.

Jede Wissenschaft steht demnach mit ihrem Objekt in der Welt, und als System im Geist, oder was dasselbe ist, sie ist in ihrem Objekt ein Reales, in ihrer systematischen Verbindung ein Ideales. Dieses Ideale steht mit jenem Realen entweder im realen Gegensatz, oder im idealen; jener hat den Standpunkt der Reflexion, oder der Empirie, dieser der Absolutheit, oder der Philosophie.

Die empirische Ansicht nimmt das Objekt auf, wie es die Welt oder die Erfahrung giebt, und läßt sich von dem Subjekt, von der Denkkraft, das Gesetz der Behandlung und die Regeln der Beobachtung geben. Hier kommt es vorzüglich darauf an, ob der das Objekt behandelnde Geist aus seiner eigenen Quelle seicht oder tief zu schöpfen gewohnt ist; diese Zufälligkeit bestimmt das Schicksal der Wissenschaft. Und da das mühsame Sammeln einzelner Objekte, ohne vorausgehende Einheit der Anschauung, die Kraft des nicht vorzüglich begabten Geistes lähmen muß: so kann es nicht befremden, wenn wir in vielen empirischen Bearbeitungen einer Wissenschaft, und oft den fleißigsten, durch die Masse der Materie kaum Einen Strahl des freyen, herrschenden Geistes durchschimmern sehen. Aber wo die Wissenschaft den hohen, waltenden Geist findet, da verläßt sie auch, dem Geist selbst oft unbewußt, die empirische Ansicht, und schwingt sich auf den Standpunkt der Indifferenz

des Realen und Idealen, der Identität des Subjekts und Objekts, der Absolutheit. Der gewaltige Geist überfliegt das Objekt, er empfängt es als Samen, und aus dem Feuer des Geistes wieder geboren stellt er es, nicht mehr den Tod unter der farbigen Hülle, sondern mit dem tiefen, unerschöpflichen Leben beseelt, in durchsichtiger Klarheit mit unendlicher Fülle des Reichthums an Geist, für die Ewigkeit, als ein Universum hin. Wird es auch zuweilen vom blinden Strom der Zeit überschwemmt, so trotzt es doch in seiner Ewigkeit der schwankenden Zeit.

Müssen die Wissenschaften diesem Zufall unterworfen bleiben — sollen die Wunderwerke des Genies stets Wunder bleiben, nur Wenigen zur Beschauung gegeben — soll der in unendlicher Klarheit und Fülle ewige Geist immer unter der lastenden Materie verschlossen bleiben, und sich in dumpfer Sehnsucht verzehren — soll aus der ewigen Nacht der Materie mit dem Zwitterlicht der Reflexion nur hier und da ein tagender, in Wärme belebender Sonnenstrahl hervor brechen, um auf schmaler Bahn in das Universum zu sinken — soll uns nie die Sonne des Geistes eben so im Idealen, in den Wissenschaften, erfreuen, wie sie der alten Welt im Realen, im Leben, leuchtete?

Das Genie ist nicht ein Ueberwuchs des Geistes, sondern die in ihrer eigenen Wurzel feste und starke Eiche. In ihm lernen wir die eigenthümliche Natur des Geistes, den Geist des Universums, kennen; denn in ihm entfaltet er sich in seiner absoluten Tiefe, in

sei=

seinem ursprünglichen Licht, in unendlicher Fülle und Klarheit. Die genialische Bearbeitung der Wissenschaften kann also auch nur die echte und wahre seyn, und ihr liegt die absolute Ansicht zum Grunde, welche der Philosoph ausspricht.

Der erste Schritt, die Wissenschaften zur Absolutheit zu erheben, ist demnach derselbe, welcher zur wahren Philosophie führet, nämlich die Aufhebung des realen Gegensatzes, oder der Schwung des Geistes über die an jenen Gegensatz gefesselte Reflexion. Daß dieser Schwung möglich sey, und daß nur durch ihn die Wissenschaften auf immer höhere Stufen geführt worden sind, beweiset ihre Geschichte.

Mit der Tilgung des realen Gegensatzes entsteht zugleich der ideale, absolute. Sind Subjekt und Objekt in der Wissenschaft nicht mehr entgegen gesetzt, so ist die ganze Wissenschaft Geist, der Geist ganz Wissenschaft; hier das Besondere, als Ideales, im Allgemeinen, als Realem, mit Indifferenz beyder; dort das Allgemeine, als Ideales, im Besondern, als Realem, mit Indifferenz beyder dargestellt.

In diesem zwiefachen Ausdruck offenbaret sich das Universum als Wissenschaft, und damit zugleich als Geist, so wie der Geist als Wissenschaft, und damit zugleich als Universum.

Das Allgemeine offenbaret sich im Besondern, als Unendliches im Endlichen, Wesen in der Form,

Seyn

Seyn im Daseyn, Möglichkeit in der Wirklichkeit. Wesen und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit u. s. stehen nur im idealen Gegensatz mit absoluter Indifferenz. Diese beweiset sich darin, daß das Allgemeine an dem Besondern nur durch Construktion des Besondern demonstrirt werden kann, so daß die Construktion des Besondern zugleich Demonstration des Allgemeinen, folglich Allgemeines und Besonderes selbst identisch sind. Dieß ist der absolute Charakter der Naturwissenschaft die, als solche, das Allgemeine im Besondern darstellend, reales Organ des Geistes ist.

Das Besondere stellt sich im Allgemeinen als Endliches im Unendlichen, Form im Wesen, Wirklichkeit in der Möglichkeit dar; der Gegensatz ist wieder ein idealer, die Form zugleich das Wesen, das Wirkliche zugleich das Mögliche. Dieß ist daraus zu ersehen, daß die Construktion des Besondern nie eine besondere, sondern immer und nothwendig eine allgemeine, und so die Construktion des Besonbern eigentlich Demonstration des Allgemeinen ist. Die subjektive Zeit, das reine Denken, Synthesis, bildet sich als Form, als Wirklichkeit, und die objektiven Anschauungen, Raum und Zeit, als Wesen und Möglichkeit. Die subjektive Zeit ist unendliche Besonderheit, der Akt hebt sich selbst als Akt, in einem zweiten, und so fort ins Unendliche auf; und so kann das Besondere in das Allgemeine sich bilden, ohne dieses **wirklich** zu begrenzen, und ohne selbst **wirklich** zu seyn. Eben so sind die objektiven Anschauungen,

Raum

Raum und Zeit, ein sich selbst begrenzendes Allgemeine; und so kann das Allgemeine das Besondere darstellen, selbstthätig aufnehmen, ohne dadurch wirklich begrenzt zu werden. Die Mathematik hat den wissenschaftlichen Exponenten des Idealen, und unterscheidet sich demnach in der Methode von der Naturwissenschaft, die den Exponenten des Realen hat, darin, daß in ihr der Construktion des Besondern, die Demonstration des Allgemeinen am Besondern, das ist, Beziehung der objektiven Anschauungen auf das Denken — in der Naturwissenschaft hingegen die Construktion des Besondern, Construktion des Organismus, der Demonstration des Allgemeinen am Besondern, voraus gehen muß.

Die mathematische Construktion und die physische Demonstration sind die aus dem Absoluten hervor brechenden Strahlen, deren erster aber in Raum und Zeit, als das sich offenbarende Allgemeine, der zweyte in den Organismus, als das sich offenbarende Besondere, sich einsenkt. Das Absolute geht als unendliche Klarheit im reinen Denken, das, an sich und ursprünglich reines Größenmaß (Grund der Verhältnisse) ist, in die ideale Wissenschaft, in die Mathematik ein. So ist die Mathematik die Basis aller Evidenz; doch wird der absolute Strahl getrübt durch die objektiven Anschauungen, Raum und Zeit, das reine Licht wird gebrochen, und die mathematischen Größen sind nur die Grundfarben des in die Zeit versetzten absoluten Geistes. Das Absolute geht, zweytens, als unendliche Fülle, im reinen Anschauen, das als

Entgegengesetztes des Denkens, der reinen Größe, also Negation aller Größe, aller Begrenzung, in unendliche Ausdehnung strömet, in die reale Wissenschaft, in die Physik ein. So ist die Physik die Spenderin aller Realität. Ihr gehört das Innere, die Fülle, das Wesen an, während die Mathematik mit ihrer Evidenz nur den äußern Typus dieser Wesenheit beleuchtet. Aber auch die unendliche Fülle des Absoluten wird in der Erscheinung zersetzt, und die Physik kann nur durch Construktion des Besondern, des Endlichen, das Allgemeine, Unendliche demonstriren. Der in den Raum versetzte Geist trägt nicht die unendliche Fülle des Absoluten rein in sich, sondern kann sich nur, über das Besondere erhebend, zu ihr erschwingen.

Fassen wir diesen zwiefachen Strahl des Absoluten in der Anschauung auf, ehe er sich, hier in Raum und Zeit, dort in den besondern Organismus senkt: so erhalten wir die höchste und reinste Darstellung der absoluten Idee im Realen, in absoluter Identität des Allgemeinen und Besondern im Realen, und des Besondern und Allgemeinen im Idealen. Die im Absoluten verschlossene unendliche Klarheit wird **Licht**, die im Absoluten verschlossene unendliche Fülle wird **Schwere**. Dieß sind die wahren Principien der Natur, und in gegenseitiger Durchdringung das erscheinende Absolute, das Eine Wesen des Universums. Das Licht reflektirt sich als Raum und Zeit in der Zeit, und erscheint als Bewegung; die Schwere reflektirt sich als Raum und Zeit im Raume, und erscheint

scheint als Weltkörper. In der Bewegung ist die dem Licht einwohnende Schwere im Reflex, der Raum, **Centripetalkraft**, das Licht selbst im Reflex, die Zeit, **Centrifugalkraft**. Das Licht fixirt, da es ursprünglich, nicht Fülle in der Klarheit, sondern Klarheit in der Fülle (Identität) ist, im Reflex seinen Gegensatz auf die Zeit; es erscheint also sphärische Bewegung, das Leben des Universums im Licht. Die Schwere, ursprünglich Fülle in der Klarheit (Totalität), fixirt im Reflex ihren Gegensatz auf den Raum, die Fülle erscheint als Weltkörper. Und da Licht und Schwere sich gegenseitig durchdringen, so ist auch wieder der Weltkörper nur die Realität der Bewegung, und die Bewegung die Idealität des Weltkörpers. Diese Idealität und Realität sind in der höhern Einheit identisch; aber auch diese Identität kommt zur Erscheinung, und diese Erscheinung ist der Grund der Harmonie des Universum.

Denn die Wurzel des Weltkörpers ist die Schwere, sein Quadrat Raum und Zeit, er selbst der Cubus; die Wurzel der Bewegung ist das Licht, ihr Quadrat Raum und Zeit, sie selbst der Cubus, oder die nicht in die Fläche sich breitende, sondern auf sich selbst continuirlich zurück kehrende Bewegung. Nun zwar als Cubi stehen Weltkörper und Bewegung in Differenz: jener ist wirkliche Sphäre, real, diese nur Sphäre beschreibend, und auf keinem Punkte wirklich, folglich ideal. Aber in ihren Quadraten fallen sie zusammen. Denn die ideale sphärische Bewegung auf das Reale, den Weltkörper, bezogen, giebt die Um-

laufszeit desselben, oder Raum und Zeit als Quadratwurzel aus dem Cubus der Bewegung; der reale Weltkörper aber auf das Ideale, die Bewegung, bezogen, das heißt, selbst im Idealen, in der Bewegung, angeschauet, ist nicht mehr realer Cubus, sondern Cubus der Entfernung vom Centrum der sphärischen Bewegung, und zwar nicht als solcher, aber doch in seinem Quadrat, in Raum und Zeit, der Umlaufszeit durchaus gleich. So läßt sich das Keplersche Grundgesetz auch ohne mathematischen Beweis begreifen.

Dieses Gesetz druckt die Identität des Raums und der Zeit in der Zeit, mit Raum und Zeit in dem Raume, oder die erscheinende Identität der in diesen Reflexen sich darstellenden Strahlen des Absoluten, Licht und Schwere, aus. Aber es bezeichnet nur das Wesen dieser Erscheinung, die Identität selbst; die Form der Erscheinung, die, als solche, immer different, das aus einander und wieder zusammen gezogene Wesen, Expansion und Contraktion ist, und so zwar aus der Gleichheit heraus, aber wieder in sie zurück geht — wird in den beyden andern Gesetzen ausgedruckt; so daß, nach diesen, in der elliptischen Bahn die Zeit auf der einen Seite eben so viel dem Raum oder der Schwere abnimmt, als sie auf der andern an ihn veräußert, und in der Wahrheit die Identität der als Weltkörper erscheinenden Schwere, und des als Bewegung erscheinenden Lichts, nicht gestört wird. *)

Die

*) Schelling N. Z. für spek. Phys. 2tes St.

Die Astronomie ist die höhere Einheit der Mathematik und Physik. Jene, als ideale Wissenschaft, ist in der Astronomie noch innigst mit Realität verbunden; diese, als reale Wissenschaft, ist in ihr noch ideal. Die Astronomie selbst aber ist, in dieser Identität des Realen und Idealen, wieder reale Wissenschaft; denn, obgleich in der Gravitation und Bewegung, in der unbedingten Einheit und Totalität des Lebens der Weltkörper, das Allgemeine selbst zur Erscheinung kommt: so erscheint es doch nur als dem Besondern eingebildet, so daß der Weltkörper, in seiner Einheit und Totalität, die Idee zwar vollkommen, aber doch nur, wie das Kunstwerk, im Besondern darstellt.

Und so steht, wegen des nothwendigen idealen Gegensatzes aller Offenbarung der Vernunft, der Astronomie, als realer Wissenschaft, die ihr entsprechende, das ist, dem Wesen nach ganz identische, ideale entgegen; und wenn wir die Astronomie absoluten Realismus mit Recht nennen dürfen: so ist die ihr entgegen stehende ideale Wissenschaft absoluter Idealismus.

Wie die Idee, das Absolute, die unendliche Klarheit und Fülle, Identität und Totalität, im Realen als Licht das Universum ins Leben ruft, und als Schwere mit Wesen füllet: so geht sie als Subjektivität und Objektivität in die ideale Erscheinung ein, entzündet ein ideales Leben, als Subjekt, und giebt ihm im Objekte Bedeutung und Inhalt. Und so wie

Licht

und Schwere, im Realen, den Weltkörper mit absolutem, unbedingtem Leben (es ist vom Weltkörper κατ' εξοχην, dem vollkommenen, die Rede), erscheinen macht: so bringen auch Subjektivität und Objektivität im Idealen das Absolute zur Erscheinung — das Ich als idealen Weltkörper mit absolutem, unbedingtem Leben. Das Ich gravitirt in sich selbst, als Vorstellung, mit Identität der Subjektivität und Objektivität; es bewegt sich in sich selbst, sphärisch, als Handlung mit Identität der Subjektivität und Objektivität, und es ist endlich in der Identität der Handlung und Vorstellung schlechthin absolut, ist selbst das dargestellte Allgemeine, das alles mögliche Besondere als Möglichkeit in sich trägt, selbst aber, als Allgemeines, durchaus wirklich und möglich zugleich, nothwendig ist — es ist Vernunft. Der Weltkörper ist das reale Bild der Vernunft, diese das ideale Bild des Weltkörpers — beyde die Eine absolute Erscheinung des Absoluten an sich, der ewigen Vernunft.

Es dürfte hier vielleicht Jemand nach der höchsten Einheit alles Wissens fragen, da doch hier, wie es scheint auf seinem höchsten Punkt, eine zwiefache Einheit erscheint.

Hierauf antworten wir, daß eine solche Einheit, die doch erscheinen, hervor treten soll, als real ein Widerspruch ist. Denn alle Erscheinung, wenn sie real seyn, das ist, dem Absoluten entsprechen, das Absolute darstellen soll, ist durch den idealen, absoluten Gegen-

genſatz bedingt. In dieſem aber iſt die Einheit, als Indifferenz, oder Identität, verſchloſſen, und nur demjenigen bewußt, der ſich der abſoluten Idee ſelbſt in der Anſchauung, die ſich aber, eben weil ſie nicht die Erſcheinung ſelbſt, ſondern das iſt, was nur im idealen Gegenſatz erſcheint, ſich auch nicht ausſprechen läßt, bemächtiget hat.

So haben wir, anſtatt der gewöhnlichen Bezeichnung des Abſoluten, als Identität und Totalität, eine andere, **unendliche Klarheit** und **Fülle**, gewählt, die zwar mehr äſthetiſch, als philoſophiſch, ſcheinen mag, aber vielleicht, da der äſthetiſche Sinn mehr verbreitet iſt, als der philoſophiſche, dazu geeignet iſt, die abſolute Idee demjenigen näher zu bringen, deſſen Geiſt, wie dem nahenden Tode, ſo der Anforderung widerſtrebt, im Ernſt über die Erfahrung in eine andere Welt ſich zu ſchwingen, doch nicht ungern ſich vom Dichter in ſie hinüber ſpielen läßt.

Indeſſen konnten wir doch mit dieſer Bezeichnung ſo wenig, wie mit der mehr wiſſenſchaftlichen, Identität und Totalität, dem Gegenſatz der Erſcheinung ausweichen, weil das überhaupt unmöglich iſt; und wer nun einmahl gewohnt iſt, Alles mit den Augen der Reflexion, das iſt, im realen Gegenſatz zu ſehen, der wird auch die dringende Aufforderung nicht verſtehen, jene unendliche Klarheit und unendliche Fülle durchaus nur als das Eine und ſelbe, mit abſoluter Durchdringung, und den Gegenſatz nur als idealen anzuſehen. Denn dieſe Abſolutheit iſt für die

Reflexion allerdings ein Unding, und kann in ihrer Wahrheit nur vom Dichter und Beschauer des Kunstwerks gefühlt, nur vom Philosophen intellektuell angeschauet werden. Wer von der Philosophie durchaus eine höchste Einheit, und zwar eine erscheinende, die nur aufgefaßt, begriffen und umgriffen werden kann, verlangt — der muß sie in der Reflexionsphilosophie suchen, und er wird sie, sehr deutlich in der Kritik, aber schon in den Nebel der Anschauung gehüllt, in der Wissenschaftslehre finden. Genügt ihm diese bloß formale Einheit der Reflexion, genügt ihm der durchaus unbegründete Glaube der praktischen Vernunft an eine übersinnliche Welt, oder die Träumerey einer successiven Hervortretung dieser Welt in das Reich der Erfahrung: so hat die Philosophie in der Anschauung nichts dagegen; denn sie ist von dieser Ansicht, wie der Morgen vom Abend, geschieden. Aber der auf Consequenz dringende Skepticismus läßt ihn weder auf seiner Einheit, noch auf dem Glauben ruhen.

Wird der absolute Idealismus einst in seiner Vollkommenheit dargestellt, so ist er jener allgemeine Mechanismus, von dem schon einmahl gesagt worden ist, daß er den Typus alles Wissenschaftlichen, den ursprünglichen Typus des Geistes darstellen, das ist, wahre Wissenschaftslehre seyn müsse. Er ist die höhere Potenz der Mathematik, wie die Astronomie die höhere Potenz der Physik; und wenn der Exponent der Mathematik das Besondere ist, in welchem das Allgemeine durch Construktion dargestellt wird: so ist dagegen der Exponent des Idealismus das Allgemeine,

ne, an und in welchem alles Besondere durch construirende Demonstration, durch Construktion, die nicht bloß selbst ein Anschauen, sondern auch der absoluten Anschauung untergeordnet ist, dargestellt wird.

So wie Astronomie und Physik immer mehr in Eine gediegene Wissenschaft zusammen gehen, so müssen auch die Mathematik und der Idealismus einst nur Eine Wissenschaft werden. Dieß kann aber erst dann erwartet werden, wenn es mehr, als bisher, anerkannt seyn wird, daß Pallas in ihrer Doppelkraft, in der realen, als Tapferkeit, und in der idealen, als Weisheit, aus dem Einen Gehirn des großen Gottes entsprungen ist; wenn die durchgängige Einheit des Idealen auf allen Stufen seiner Offenbarung, eben so die durchgängige Einheit des Realen in allen seinen Potenzen, und endlich in dieser Einheit die absolute Einheit, Identität des Realen und Idealen nicht mehr so paradox scheinen wird, wie es bis jetzt noch der Fall ist.

Das Universum ist das reale Organ des allgemeinen Geistes, in ihm lebt dieser ewig fort, ewig sich selbst gleich. Aber das auf Einzelgestalten beschränkte, nur von Farbenlicht erleuchtete Auge sieht aus dem unendlich mannigfaltigen Leben des Besondern, das Allgemeine, Gleiche, nur schwach hervor schimmern, und das Organ muß sich wissenschaftlich aussprechen, wenn es den allgemeinen, Einen Geist offenbaren soll. Die Wissenschaft im realen Organ dargestellt, heißt Realismus.

Das ideale Organ des allgemeinen Geistes ist die Ichheit, oder das ideale Universum, Bewußtseyn. Auch dieses geht durch die Individuen in unendlich mannigfaltigen Gestalten durch, und es würde sich in diesen Individuen, die im Anfang und am Ende ihrer Laufbahn, und von allen Seiten ihres Lebens durch das Reale bedingt, eingeschränkt, eingeschlossen sind, nie der allgemeine, also überhaupt kein Geist offenbaren, wenn sich nicht das Bewußtseyn, die Ichheit, als absolut und unabhängig vom Individuellen, wissenschaftlich ausspräche. Die Wissenschaft, im idealen Organ dargestellt, heißt Idealismus.

Wissenschaft ist also der Zauberschlag, welcher die Pforten der Anschauung öffnet, und die Geheimnisse der Welt, die wahre Natur des Geistes, und die ewig bestimmte Art sehen läßt, wie er in der Erscheinung als Reales und Ideales im idealen Gegensatz, folglich mit ungetrübter Absolutheit lebt.

Doch ist dieß nicht die höchste Potenz des idealen Gegensatzes der Offenbarung der ewigen Vernunft. In der Wissenschaft zwar giebt es keine höhere Potenz; aber die Wissenschaft ist auch nur das Organ der Darstellung des Absoluten. Und wenn sich auch dieses nicht anders, als durch das Organ, und in ihm darstellen kann; so ist es doch ganz ein anderes, das Organ als das **darstellende**, und ein anderes, als das **dargestellte** Absolute zu betrachten.

Denn so wie das Absolute, sich offenbarend als reales und ideales Universum, in beyden in das Be-

sondere eingeht, und diesem das göttliche Gepräge mehr oder weniger vollkommen aufdrückt: so muß auch, wenn die Offenbarung des Absoluten in diesem selbst bleiben soll, das Besondere nicht bloß ideal, sondern auch real in das Absolute aufgenommen werden. Das Absolute geht als ideales Allgemeine in das Besondere ein, dieses stellt folglich das Absolute nur für die wissenschaftliche Anschauung als ideal dar; die Aufnahme des Besondern in das Absolute, durch Einbildung desselben in das Allgemeine, ist, wie dieses selbst, nur eine ideale; das reale Universum, und das ideale, Welt und Ichheit, stehen in allen ihren realen und idealen Potenzen unter dem höchsten Exponenten der Wissenschaft, und diese ist das Ideale κατ' εξοχην. Wenn also das Absolute nicht bloß als ideal in das Besondere eingehen kann, um in ihm, als einem unendlich Mannigfaltigen, einem zufälligen Realen, zu versiegen, und so ewige Differenz in sich selbst, das ist, sich selbst als Widerspruch zu setzen; wenn es vielmehr auch in der Offenbarung nur absolut ist, und seyn kann: so muß das in das Besondere eingesenkte Allgemeine, als reales Allgemeine, wieder aus ihm hervor gehen, die wissenschaftliche Anschauung muß real, muß Leben werden, der Exponent der Idealität in den Exponenten der Realität sich umwandeln.

Das Besondere ist demnach als der Wendepunkt der Offenbarung der ewigen Vernunft anzusehen, auf welchem das im Besondern verschlossene, nur durch das Machtwort der Wissenschaft, des Organs des allgemeinen Geistes, zur Anschauung gebrachte Ideale

in ein Reales übergeht, und so, als wahrhaft ideal, und wahrhaft real, mit Identität beyder, im Absoluten steht.

Dieser Uebergang ist jedoch nicht in die Zeit zu setzen. Wie das Ideale nicht in der Zeit von jeder niedern Stufe zur höhern sich erhebt, sondern in allen Potenzen gleich ewig ist: so steht auch das Reale nicht allein in allen seinen Potenzen, sondern auch mit dem Idealen in ewiger Gleichheit, und gleicher Ewigkeit. Der ewige Geist schauet sich nur im Leben, und lebet nur im Schauen; aber das mit Besonderheit behaftete, und, als solches, endliche Vernunftwesen erwacht in der Trennung des Idealen und Realen, strömt aus dem realen Universum, als sein Einer allgemeiner Geist, doch nur ideal, als Ich hervor, erkennt jenes als seine Pflegerin und Abbild, sich selbst aber als ihr Wesen, ihren Geist, und findet nur in der Identität des aus ihm heraus gesetzten unendlichen Leibes mit der ihm einwohnenden unendlichen Seele, die Ruhe der Erkenntniß, ideale Ruhe, Einheit. Doch selbst in dieser Ruhe, in der unendlichen Fülle und Klarheit des Gedankens, sucht das erkennende Ich, wie das, das Universum mit unendlicher Kraft durchbebende Licht, seine Gestaltung, seine Gediegenheit, sein Universum, seinen Leib, und obgleich die absolute Erkenntniß selbst die einzige und ewige Gestalt des Absoluten ist: so muß doch noch reales Leben in sie hauchen, um auch Gestaltung des Ichs, allgemeines Leben des Individuums, zu werden.

Das Universum ist nur in so fern ein reales, als es zugleich ein ideales, und nur in so fern ein ideales, als es zugleich ein reales ist. Man kann also ohne Widerspruch sagen, daß das Ideale im Realen ist, ehe es ist, und so das Reale im Idealen ist, ehe es ist. Das heißt: es ist weder das Ideale an sich, noch das Reale an sich; sondern das Absolute, die ewige Idee, geht als ewig verschlossen, in dem Idealen als Reales, und in dem Realen als Ideales, in die **Möglichkeit** der Erscheinung über, das Ideale ist im Realen, und dieses in jenem nur **prädeterminirt** — das Absolute muß erscheinen, weil es, selbst als Idee, in dem Idealen als Reales, in dem Realen als Ideales prädeterminirt ist. Diese Prädetermination ist jene höchste Potenz der Idealität, unter welcher das erscheinende reale und ideale Universum steht, ihr Bild aber die Wissenschaft. **Wissenschaft ist folglich das Bild, in welchem sich die ewige Prädetermination alles Daseyns, aller Erscheinung, oder die ewige Möglichkeit ausspricht.** Das Princip der Wirklichkeit ist das Absolute selbst, denn es ist nur Ein Absolutes; da aber das Absolute nur ein sich Offenbarendes ist: so ist der **Akt** der Offenbarung das Princip, die ewige Handlung, welche die Möglichkeit zur Wirklichkeit, das Seyn zum Daseyn, die **ideale Prädetermination zum realen Leben bringt.**

Diese ewige, Wirklichkeit, Daseyn, Leben schaffende Handlung des Absoluten nennen wir Schöpfung

pfung *), und personifiziren sie, indem wir der Schöpfung einen Anfang setzen, in dem Weltschöpfer.

Man setzt den philosophischen Systemen entgegen, daß sie zuletzt doch in die Subjektivität zurück fallen, und meynt, sie damit in ihrem Grunde zu erschüttern. Dieser Vorwurf trifft jedoch nur das Wissen, nicht die Wissenschaft, folglich die Philosophie nur so lange, als sie noch zwischen dem Wissen und der Wissenschaft schwebt, und bis zu dieser noch nicht

*) Die Idee der ewigen Schöpfung ist das Princip nicht nur aller Realität überhaupt, sondern auch mit dieser zugleich der Geschichte, Religion, Kunst, Staaten, Sittlichkeit. Sie ist, als objektiv ewige Vernnnfthandlung der aus dem Absoluten herdor gehende Funke, der es selbst zum lebenden Universum entzündet; als subjektiv ewige Vernunfthandlung aber, die sich zum idealen Unisum organisirende Ichheit. Für die Wissenschaft ist dieser ewige Akt die Differenz des Absoluten, wodurch dieser zur Erscheinung kommt; für das Leben aber ist er der freye, in der Wissenschaft als seinem nothwendigen Organ, lebende Geist. Es leuchtet folglich ein, daß von dieser absoluten Freyheit in einem andern Sinne die Rede seyn muß, wenn man den Standpunkt der Wissenschaft, und in einem andern, wenn man den Standpunkt des Lebens hat. Alle in unsern Tagen noch bestehende Differenz unter den Philosophen, die diesen Namen verdienen, möchte sich wohl auf diese Quelle zurück führen lassen. Aber die große Katastrophe nahet mit Macht in der Wissenschaft der Ethik, die, wie es scheint, in Schelling und Schleiermacher schon der Reife nahe gebracht ist.

Noch muß ich hier bemerken, daß ich in der, kürzlich von mir erschienenen Schrift: Ueber die Natur und Bestimmung des menschlichen Geistes; den Standpunkt des Lebens genommen habe, was auch die Vorrede aussagt, daß folglich dort die Idee der Schöpfung in einem andern Licht erscheinen muß, als hier, wo ich auf dem Standpunkt der Wissenschaft stehe.

nicht durchgedrungen ist; denn an sich ist die Philosophie nichts anders, als das Streben, das subjektive Wissen zur objektiven Wissenschaft zu erheben.

Dieß ist von den Philosophen zur Genüge gezeigt worden; nicht so die Art, wie selbst die Philosophie, als objektive Wissenschaft, wieder in das Wissen übergehe, ohne dadurch ihre Objektivität zu verlieren. Dieß war aber auch nicht möglich, ehe noch die Philosophie wirklich das Objektive erreicht, sich zum Absoluten hinauf geschwungen hatte; jedes Zurückführen der Philosophie auf das gemeine Wissen war bis dahin ihr Tod, ächte Philosophen mußten also dahin streben, die Trennung so bestimmt als möglich auszusprechen, und zwischen beyden eine Kluft zu befestigen, die keinen Uebergang weiter gestattete. Dieß ist der Sinn des Transcendentalismus, welchen Kant zuerst geltend machte. Aber man glaube ja nicht, daß eine solche Kluft im allgemeinen Geist wirklich Statt finde, daß wir in der That solche Doppelwesen seyen, die nur durch einen Sprung in das Reich der Wahrheit gelangen können. Der Transcendentalismus ist, wie selbst die Philosophie, als besondere Disciplin, nur ein temporarer, intermediarer Zustand des Geistes der Menschheit, den er zwar in seiner historischen Entwickelung eben so nothwendig durchgehen muß, wie das denkende Individuum nur durch den Transcendentalismus der Einbildungskraft sich aus der Subjektivität seines Daseyns zur Objektivität erheben kann; der aber auch nur, wie dieser, die Maschine ist, welche den in die Mannigfaltigkeit eingesenkten Geist zu sich selbst erhebt. Doch wenn diese

Erhebung des Geistes zu sich selbst in dem Leben des Individuums einen festen und nothwendigen Uebergang bildet: so kann dieß im Leben des allgemeinen Geistes, oder in der Philosophie, nicht der gleiche Fall seyn, indem der allgemeine Geist nicht, wie das Individuum, ein leibliches Organ hat, und so nicht, wie dieses, immer wieder von der Kindheit ausgehen darf. Sein Leib ist die Geschichte, und so hat er nur Eine Kindheit, Eine Jugend, Eine Reife, in welche er auch, da er stets der Eine sich gleiche, allgemeine Geist ist, das Bild der Kindheit und Jugend, aber im Charakter der Männlichkeit, aufnimmt. So stellt sich in der wahren Philosophie, das ist, in dem ganz zu sich selbst gekommenen Geist der Menschheit, die Kindheit des Dogmatismus, in ihrem männlichen Charakter, in der Idee des Absoluten; die Jugend des Transcendentalismus aber in dem männlichen (wissenschaftlichen) Charakter der Idealität des Gegensatzes dar; die Reife selbst endlich der Philosophie verkündiget sich in ihrer Selbstverläugnung, als besonderer Disciplin, in ihrem totalen Einsenken in die Wissenschaften, das ist, in ihrem wahren Uebergang in das allgemeine Leben des Geistes.

Als sinnliches Bild (Schönheit) lebt die Philosophie in dem Kunstwerk, das man den leibhaften Dogmatismus, die personifizirte Idee des Absoluten, nennen kann. Als Verstandesform wird sie in dem wissenschaftlichen Mechanismus, oder in der Wissenschaftslehre fortleben, und diese wird sich als den Felsendamm geltend machen, welcher das philosophische

Streit-

Streitfeld für immer in die Tag- und Nachtseite scheiden, hierher alle Stumpfheit, Verworrenheit, Willkür, Leere des Geistes verbannen — dort aber den Geistesseligen, in ungetrübter Klarheit und allumfassender Fülle, in der daraus hervor gehenden gemessenen Ordnung, und in sich selbst kreisenden Nothwendigkeit, den ungestörten Genuß verschaffen wird, den jetzt noch so häufig, unverdauet lastender Vorrath, mühsames Emporklimmen zur neblichten Höhe, fruchtlose, aber Kraft aufreibende Seiten- und Rückblicke auf frühere und noch bestehende Meinungen, eitler, nicht ehrebringender Kampf gegen kreuzfahrende Hypothesen, und so manche andere Leiden der noch nicht in sich selbst gegründeten und für den Geist vollendeten Wissenschaft verhindern.

Als Vernunft erscheint die Philosophie nur so lange in bildlicher Gestalt (System), als sie noch gegen die Reflexion um das Eigenthumsrecht auf die Wissenschaften kämpfet. Hat sie, was geschehen muß, den Wissenschaften die Absolutheit erfochten: so kehrt sie wieder in das innere Leben zurück, dem sie entquoll, und wirkt als unsichtbarer Geist, nur in und durch seine Organe, die Wissenschaften.

Es ist bekannt, daß es den Philosophen gar nicht gelingen will, das absolute Wissen unter den Denkern geltend zu machen; und obgleich jene, diese Verweigerung des Beyfalls, aus einer allgemeinen Täuschung, die im Denken selbst ihren Grund hat, sehr begreiflich finden: so fehlt es doch auch den letztern

Bayerische Staatsbibliothek München

nicht an Gründen, das absolute Wissen selbst in die Acht der Täuschung zu erklären.

Der Philosoph erfaßt in intellektueller Anschauung den Kern aller Wissenschaften, das Wesen aller Wissenschaftlichkeit, und stellt es im freyen Gebilde der Einbildungskraft mit ästhetischer Wunderkraft auf. Dieß ist ihm das absolute Wissen, das in der intellektuellen Anschauung nicht allein Realität hat, sondern auch die Summe aller Realität enthält. Außer der Anschauung aber ist es schlechthin nichts, und für die Reflexion so wenig da, als die mediceische Venus in dem Kopfe eines Huronen. So wird das Auge vom plötzlich einbrechenden Licht auf einen Augenblick geblendet, und starrt bald wieder todt in die ewige Nacht.

In der That, es findet auf beyden Seiten Täuschung Statt. Das absolute Wissen hat Realität, doch nur als Absolutheit des Wissens, oder der Wissenschaften. Aber die Poesie, welche dieser Absolutheit, deren Wesen durchaus nicht an sich darstellbar ist, die hohe Gestalt giebt, gehört der Zeit an; und der Philosoph wird, nachdem er sein Werk vollendet hat, dem Dichter den Pinsel zurück geben, welchen er von ihm entlehnte, um damit, wie mit einem Zauberstabe, die in der Philosophie immer neu aufgährende, und ihre scheinbare Selbstständigkeit forterhaltende Reflexion niederzuschlagen, aus den Wissenschaften aber den verborgenen Geist der Absolutheit hervor zu rufen, um ihn an den Wissenschaften und in ihnen erscheinen zu lassen.

Die Wissenschaften, bestimmter, die Wissenschaft, denn sie sind in ihrem Wesen nur Eine, ist also das Organ, in welchem sich das Absolute als allgemeiner Geist ausspricht. Das absolut Allgemeine ist ein Ideales, denn es ist nichts Besonderes, und doch Alles; es ist ferner ein absolut Ideales, denn es enthält alles Reale als ein Ideales in sich.

Das Absolute kann sich nicht als ein absolut Ideales offenbaren, ohne sich zugleich im Realen als absolut darzustellen. Denn auf dem ideellen Gegensatz des Idealen und Realen beruht die Möglichkeit selbst der Wissenschaft, und mit ihm geht uns die Idee des Absoluten selbst verloren, da es kein Absolutes giebt, als, in wie fern es sich offenbaret. Wenn also die Wissenschaft überhaupt, als Organ des allgemeinen Geistes, das absolut Ideale ist: so muß auch ein absolut Reales erscheinen, welches sich nicht als Wissenschaft, sondern als Organ des besondern Geistes darstellt. So wie aber der allgemeine und besondere Geist das Eine Absolute, und der Gegensatz des Idealen und Realen nur ein ideeller ist: so müssen auch das absolut Reale, als Organ des besondern Geistes, und das absolut Ideale, als Organ des allgemeinen Geistes, in ihrem Wesen durchaus identisch seyn, und der Gegensatz kann nur die Darstellung treffen. Es kann folglich in dem absolut realen Organ nichts gegeben seyn, was nicht in der Wissenschaft prädeterminirt enthalten wäre; und in dem absolut idealen Organ, in der Wissenschaft, kann nichts als möglich ausgesprochen seyn, was sich nicht in dem absolut

Realen als wirklich darstellte, denn das Absolute beherrscht beyde als das Eine Nothwendige.

Das Schema des absolut Realen, als Organs des besondern Geistes, oder als besondern Organs des Absoluten, muß also ganz nach dem Schema des absolut Idealen entworfen werden, und es wird sich von ihm nur durch die entgegengesetzte Richtung der Offenbarung, das ist, durch den entgegengesetzten Exponenten unterscheiden.

Ideale Offenbarung des Absoluten
als

ideal im Idealen.	ideal im Realen.
Idealismus, Wissenschaftslehre.	Astronomie, Weltenlehre.
ideal im Idealen mit Beziehung auf das Reale.	ideal im Realen mit Beziehung auf das Ideale.
Mathematik, Größenlehre.	Physik, besonderer Organismus.

Reale Offenbarung des Absoluten
als

real im Realen.	real im Idealen.
Geschichte des Universum.	Religion.
real im Realen mit Beziehung auf das Ideale.	real im Idealen mit Beziehung auf das Reale.
Staat.	Kunst.

Die

Die Erläuterung des idealen Schema ist oben gegeben worden. Das reale mögen nachstehende Bemerkungen erläutern.

1. Der Gegenstand der idealen Offenbarung ist **Wissen, Seyn, Möglichkeit**; der Gegenstand der realen, **Leben, Daseyn, Wirklichkeit.** Wissen und Leben, Seyn und Daseyn, Möglichkeit und Wirklichkeit, haben das gleiche Wesen, sind Eines in der Nothwendigkeit, Bild und Gegenbild des Absoluten. Ihre Verschiedenheit, das ist, ihr Gegensatz, kann also nur ein unwesentlicher, er kann nur in der Form, im Modus der Offenbarung seyn. Es kann nicht die Frage Statt finden, wie Seyn in Daseyn, Möglichkeit in Wirklichkeit übergehe — denn sie sind zugleich und ewig im Absoluten; aber die Differenz der Form muß bestimmt werden.

Diese Differenz ist die **Zeit**, der ewige Akt der Offenbarung des Absoluten, der in seinem Brennpunkt, dem Vernunft-Individuum, das Absolute als Ideales und Reales erscheinen läßt, Seyn und Möglichkeit als Wesen, von Daseyn und Wirklichkeit als Form scheidet; jenes im Wissen, das auf dem Leben ruhet; dieses im Leben, das auf dem Wissen ruhet, darstellt. Die ewige Vernunft strahlt in ihrer Offenbarung, wie die Sonne, ins Unendliche. Offenbarung aber ist Form, ist Gegensatz mit absoluter Gleichheit, oder gleicher Absolutheit; die Offenbarung strahlt also als endlich in das Unendliche, und, wegen der gleichen Absolutheit, als unendlich wieder in das Endliche.

Das Ausstrahlen des Absoluten, als Endlichen in das Unendliche, ist die Zeit, die ewige Schöpfung, nicht die Folge der Erscheinung, die empirische Zeit, sondern der Grund dieser Folge, der Grund der Erscheinung, der ewige Akt, der nie anfängt, nie aufhört, immer das ganze Absolute, aber als Akt, endlich im Unendlichen darstellt.

Das Zurückstrahlen des Absoluten, als Unendlichen in das Endliche, das Abbild der ewigen Schöpfung, das Gegenbild der ewigen Zeit, die Reaktion des ewigen Akts in einem und demselben Absoluten — ist das Vernunft-Individuum, das Bewußtseyn, das, als unendlich in das Endliche eingehend, überall Grenze findet, aber über jede Grenze hinaus geht. Hier kommt die ewige Zeit zur Erscheinung, wird Folge.

Die ewige, offenbarende Zeit, das Absolute als endlich in das Unendliche bildend, giebt dem Absoluten zuerst die Form der Individualität (Endlichkeit); aber es offenbaret das Absolute im Individuum (als endlich) im Unendlichen, folglich als Allgemeinheit, Seyn, Möglichkeit, im Wissen; das eben dadurch ein absolutes ist, daß es nicht das Unendliche im Endlichen, nicht Wirklichkeit, Daseyn, Besonderheit, sondern das Endliche im Unendlichen, alles Besondere im Allgemeinen, das Daseyn im Seyn, das Wirkliche im Möglichen empfängt. Das Absolute individuell, das ist, endlich, aber im Unendlichen, das ist, im Wissen dargestellt, ist die geoffenbarte Wesenheit des Absoluten; aber, als geoffenbaret, schon in die

Form

Form gesetzt, folglich Wesen der Natur, oder ideale Offenbarung, oder Offenbarung des Absoluten als Idealen, oder Offenbarung des Absoluten im Wissen und als Wissen.

Das Zurückkehren der ewigen Zeit, die in das Absolute zurück strebende individualisirte Vernunft, ist Folge, Erscheinung der Zeit, und in ihr steht die geoffenbarte ewige Wesenheit, als Form; das Wesen der Natur als Ideales, in der Form als Reales; das endliche, im Unendlichen absolute Wissen, in der Form als unendlich im Endlichen, ewiges Leben; das ideale, unendliche, im Wissen absolute Seyn — in der Form endliches, reales, als Einzelleben bedingtes Daseyn; die ideale, allgemeine, als Wesen im Wissen absolute Möglichkeit — in der Form reale, besondere, als Einzelform des Lebens bedingte Wirklichkeit; die bewußtlose absolute Anschauung endlich, als Sphäre des Unendlichen, Allgemeinen, des Seyns, der Möglichkeit, des Idealen, oder die Individualität der Vernunft unmittelbar in ihrer Absolutheit angeschauet, dieses Element des absoluten Wissens, die wahre Empfängniß des als endlich im Unendlichen sich offenbarenden absoluten Wesens — in der Form wirkliches Bewußtseyn, wirkliches, reales Leben, die Sphäre des Endlichen, Besondern, des Daseyns, der Wirklichkeit, des Realen, oder die absolute Vernunft in ihrer Individualität angeschauet, das Element des Lebens, Lebensgefühl, das Einsenken des Unendlichen ins Endliche, die wahre Befruchtung des geoffenbarten Wesens durch die Form, welche die Natur erscheinen macht.

Aus dieser Darstellung geht ohne Zweifel hervor

Erstens. Daß Ideales und Reales, Wissen und Leben, Allgemeines und Besonderes, Seyn und Daseyn, Möglichkeit und Wirklichkeit, an sich absolut identisch sind.

Zweytens. Daß der Akt der Offenbarung des Absoluten, die ewige Zeit, Schöpfung, das Absolute als Form in Differenz setzt, und daß diese Differenz, oder Form der Offenbarung in der Individualisirung der ewigen Vernunft, oder im ewigen Ausströmen des Absoluten, als endlich in das Unendliche, und in dem Selbsterwachen der Individualität, oder dem Zurückgehen der unendlichen Vernunft auf das Absolute durch das Endliche, besteht.

Drittens. Daß die ewige Vernunft, das Absolute, nur im Vernunft-Individuum, und in ihm **unmittelbar** sich offenbaret, — daß diese Offenbarung ein Wissen, und zwar ein absolutes Wissen, — und daß dieses Wissen das Wesen der Natur ist, welches, an sich unendlich und allgemein, durch das nothwendige Zurückstreben der Vernunft-Individualität (Unendlichkeit) ein Endliches, Besonderes, wird, Form annimmt.

Viertens. Daß folglich das Vernunft-Individuum im Bewußtseyn nicht das Wahre selbst, sondern nur seinen Schatten, nicht die Natur selbst, sondern nur ihr zeitiges, im Endlichen vereinzeltes Bild, nicht das Absolute, sondern endlose Reihen von Bedin-

dingungen erkennet; daß also in der Natur, wie sie im Bewußtseyn erscheint, nur die endliche Form des Unendlichen sich darstellet, weil das Absolute nur durch diese scheinbare Zersetzung des Unendlichen (geoffenbarte Vernunft) sich wahrhaft im Unendlichen offenbaren kann.

Fünftens. Daß das Vernunft-Individuum, wenn es das Wahre erkennen soll, nur in unmittelbarer Anschauung seiner selbst, wie es über dem Bewußtseyn, über der Natur, als Idee schwebt, es erkennen kann. Denn die Idee ist das ausströmende Absolute, als endlich ins Unendliche, und zugleich die ewige Schöpfung, die ewige Zeit, der ewige Akt der Offenbarung; ist die Vernunft-Individualität, und zugleich das Wesen der Natur, das Seyn, die Möglichkeit, die Vorherbestimmung alles Daseyns, aller Wirklichkeit, alles Lebens.

Aus allem diesem folgt endlich, daß die Realität, in ihrem höchsten Gegensatz mit der Idealität, als Daseyn, Wirklichkeit, Leben, Bewußtseyn sowohl in seinem idealen Ausdruck, als solches, oder subjektiv, als in dem realen, objektiv, als Natur, nur die Erscheinung der Idee, des Vernunft-Individuums in der Zeit-Form, die zeitige Erfüllung der ewigen Vorherbestimmung in der Idee ist.

2. Wollen wir das Leben, die Realität recht verstehen, so müssen wir ihre wahre Bedeutung, ihr Wesen in der Idee suchen, denn an sich ist es leere

Form,

Form, Erstarren des Geistes, Erlöschen des Lichts, und führt, wenn wir in ihr das Wesen suchen, in ewige Finsterniß. Das Leben muß sich also auch wissenschaftlich, nach der Idee, ordnen lassen, und nur in dieser Ordnung spricht es seine wahre Bedeutung aus.

3. Das empirische Bewußtseyn, sowohl in seinem idealen, als realen Ausdruck, kann demnach nicht allein historisch nichts entwickeln, was nicht in der Idee vorherbestimmt wäre; sondern es muß auch alles in der vorherbestimmten Ordnung erfolgen. Wenn nun auch das, was erfolgt, immer in endlicher Form erscheint, und in solcher nicht bloß für die Wissenschaft, sondern überhaupt **nichts**, eine vorüber gehende Erscheinung ist: so ist dagegen in aller endlichen Erscheinung nichts so klein, das nicht seine nothwendige Beziehung auf die ideale Ordnung hat. Diese Ordnung bestimmt die Wissenschaft, und sie ist, selbst als Wissenschaft, die Geschichte des **Universum**.

4. **Die Geschichte des Universum** steht, als wissenschaftliche Subsumtion, unter dem Idealismus, und hat, wie Alles, was Wissenschaft ist, seine ideale und reale Reihe. Die ideale Reihe ist die Geschichte des Bewußtseyns im engern Sinne, oder die Bezeichnung der nothwendigen Epochen des Bewußtseyns in seiner historischen, und zwar sowohl in seiner **allgemeinen** als **besonderen** Entwickelung. Jene Bezeichnung ist die Basis der **Menschen- oder Weltgeschichte**, diese die Basis der natürlichen Geschichte des Menschen als idealen Wesens, oder **rationale Psychologie**.

gie. Die reale Reihe ist die Geschichte der Natur, oder die Bezeichnung der nothwendigen Epochen der Entwickelung des allgemeinen und besonderen Organismus. Geschichte der Weltkörper, und Geschichte, oder Beschreibung der Natur im engern Sinne.

5. Da die Idee nur Einen Typus hat, und dieser im zeitlosen, absoluten Wissen, und in der Zeitform — in der realen und idealen Reihe derselbe ist: so läßt es sich begreifen, wie nicht nur die Geschichte des Universum unter dem Idealismus, oder der Wissenschaftslehre stehe, sondern auch, daß in der Geschichte der Weltkörper, und des besondern Organismus, dieselben Epochen erscheinen müssen, wie in der Geschichte des Bewußtseyns im engern Sinne. Und da, wie an seinem Orte gesagt worden, die Indifferenz überall in das Ideale fallen muß, weil auch das Absolute Idee ist: so ist es der Ordnung gemäß, daß wir in der Geschichte des Universum die Epochen des Bewußtseyns im engern Sinne, als den Urtypus ansehen, in welchem sich die Epochen der Weltkörper sowohl, als des besondern Organismus abbilden; so daß man mit strenger Wahrheit sagen kann, daß der Mensch das Bild des ganzen Universum, die Welt im Kleinen, eigentlich, im Idealen sey.

6. Wie die ideale Offenbarung des Idealen im Idealen das als absolut gesetzte Ideale, so ist die reale Offenbarung des Realen im Realen das als absolut gesetzte Reale; jenes, absolutes, reines Wissen,

dieses, absolutes Leben, das ist, in sich selbst lebende ewige Geschichte, ohne ideale Caussalität. Die Geschichte ist die Indifferenz für die realen Wissenschaften, wie der Idealismus für alle Wissenschaften überhaupt; und so wie das Reale die allgemeine Differenz in das Ideale setzt, jede ideale Wissenschaft aber eine bestimmte nothwendige Potenz der Differenz im Idealen ist: so ist auch jede reale Wissenschaft eine bestimmte Potenz der Differenz im Realen, und durch dieses im Idealen. Religion, Staat, und Kunst, sind also nur die drey Potenzen der Differenz der Geschichte, oder Zersetzung der Geschichte, als des rein Realen durch ein Ideales; so wie Astronomie, Mathematik, und Physik die drey Potenzen der Differenz des absoluten Wissens, oder Zersetzung des absoluten Wissens, als des rein Idealen durch das Reale.

7. Die Zeit, als ewiger Akt der Offenbarung des Absoluten, setzt das Reale als Differenz des Idealen, und somit des Absoluten in seiner Offenbarung. Die Zeit ist es ferner, welche in die ideale Offenbarung des Idealen im Idealen, oder in das, als reines, absolutes Wissen, dem Realen entgegen stehende Ideale die erste Potenz der realen Differenz setzt, und so das absolute Wissen in der **Bewegung** objektiviret. Und so ist es eben wieder die Zeit, welche in die reale Offenbarung des Realen im Realen, oder in das, als ewige, absolute Geschichte, dem Idealen entgegen stehende Reale die erste Potenz der idealen Differenz setzt, und die schlechthin objektive, absolute Geschichte, in der **Caussalität** durch Subjektivität bedingt.

Die

8. Die Zeit, als Differenz des Idealen und Realen, muß sich auch im Realen als solche darstellen, und nur durch diese Darstellung, und in ihr, wird das Ideale, das als solches nur Indifferenz ist, ein Reales. Die Dreyheit demnach der **idealen** Offenbarung des **Idealen** im **Idealen**, in welcher sich die wissenschaftliche Form der Absolutheit ausspricht, und, da das Ideale überall die Indifferenz bezeichnet, auch als Dreyheit, im Absoluten, in absoluter Identität steht, wird im Realen, im Abbild des Idealen, eine dreyfache Zeit, dreyfache Erscheinung des Idealen, des Absoluten, **wirkliche** Differenz: es ist **reale** Offenbarung des **Realen** im **Realen**. Die **reale** Offenbarung ist der aus dem Absoluten hervorbrechende ewige Akt der Offenbarung — der **Realgrund** der Erscheinung, ewige Zeit, ewige Schöpfung, ewige Vernunfthandlung.

Von dem Realgrund der Erscheinung ist ein **Uebergang** auf die Erscheinung selbst nothwendig. Denn wir stehen im Realen, wo nicht Alles in dem Einen, Absoluten, sondern das Eine, Absolute, in der Differenz gesehen wird; es muß folglich auch ein Uebergang von dem Realgrund auf die Erscheinung des Realen Statt finden, und dieser Uebergang muß selbst wieder ein Reales seyn.

Dieses zweyte Reale steht aber eben so mit dem ersten, wie mit dem dritten, in Differenz, es ist weder Realgrund der Erscheinung, noch selbst das erscheinende Reale, sondern das **Erscheinen an sich**, ohne

Grund

Grund und ohne Folge, das ist, ohne das Reale als Akt, und ohne das Reale als Erscheinung zu seyn. Dieses Erscheinen, das man für diesen Standpunkt wohl ein absolutes, oder unmittelbares nennen kann, ist die aus der Ewigkeit hervor tretende Zeit. Bey dieser zweyten Potenz der Zeit muß der Empiriker, der vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigt, stehen bleiben, oder er verwickelt sich in Antinomien, wenn er höher hinauf will. Denn da die oben aufgestellte erste Potenz, oder die ewige Zeit, als ewiger Akt, nur durch Construktion, oder durch absolutes Setzen (intellektuelle, durch die Differenz des Realen getrübte Anschauung) erhalten werden kann: so muß das Ewige, ohne diese Construktion, oder absolute Voraussetzung, nothwendig jene Grund-Widersprüche des Denkens (der Zeit in zweyter Potenz) erzeugen, welche aus der Kritik als Antinomien der Vernunft bekannt sind.

Dieses **Erscheinen an sich**, die zweyte Potenz der Zeit, wo sie nicht mehr Akt, und doch auch noch nicht Produkt ist, ist der, die empirische Anschauung als Geist belebende **Begriff des Unendlichen.**

Faßt der Geist die zweyte Potenz der Zeit auf dieser ihr eigenthümlichen Stelle auf, so entsteht ihm nicht mehr Antinomie, wohl aber ein Gegensatz. Die aus der Ewigkeit hervor gehende Zeit strebt unendlich, ist **unendliches Streben**; weil sie aber nur das **Erscheinen** in der Erscheinung, nur die Offenbarung **des Realen** im Realen ist: so muß sie ihre ursprüngli-

che Produktivität (Akt der Offenbarung) durch Differenziirung im Zweckbegriff, durch Hinneigen zum Produkt bewähren. Sie kann nicht streben, nicht unendlich seyn, ohne unendliche Begrenzung: das heißt, sie kommt in Gegensatz mit dem Princip der Endlichkeit, mit der dritten Potenz der Zeit, wo sie selbst als Produkt erscheint. Doch nicht mit dem Produkt selbst, denn dieses ist die Synthesis des Gegensatzes, die wirkliche Erscheinung; sondern mit der Passivität der Produktivität, mit der Negation ihrer selbst, worin sie ihren innern, nothwendigen Zusammenhang mit der Erscheinung selbst offenbaret. Das Nicht-Ich ist eigentlich die dritte Potenz der Zeit, mit **idealer Bezeichnung**, und man könnte den Grundirrthum der Wissenschaftslehre auch dahin deuten, daß sie im Idealen zu stehen wähnte, da sie doch ganz im Realen befangen war.

Die zweyte Potenz der Zeit ist demnach die empirisch erkennbare Basis der Endlichkeit, des erscheinenden Realen, der Empirie; sie hat aber einen transscendentalen Grund, der nur durch Anschauung erhalten werden kann, jedoch auch in dieser immer bloß das Reale, die reale Offenbarung, der Akt der Offenbarung, die ewige Zeit, oder ihre erste Potenz ist. Diese ewige Zeit, als Princip der Realität und Differenz des Idealen, ist der wahre Standpunkt der Wissenschaftslehre, der wahre Gehalt der intellektuellen Anschauung in ihr, oder der absoluten Thätigkeit.

Wenn die Zeit in der ersten Potenz **reale Offenbarung** schlechthin, das ist, der aus dem in der

Abso-

Absolutheit verschlossenen Idealen hervorbrechende ewige Akt ist: so ist sie in der zweyten Potenz, als Unendliches, **reale Offenbarung des Realen**, das ist, die in die Erscheinung eintretende **Realität**, die auf dem ewigen Akt, dem verborgenen Realgrund, als idealer Grund der Wirklichkeit ruhende **Möglichkeit** der wirklichen Erscheinung, ohne jedoch selbst das Reale zu seyn *).

Die

*) Die wesentliche und durchgreifende Differenz des Schellingschen und Fichteschen Idealismus, so wie das Verhältniß des von Bardili und Reinhold dem Idealismus entgegen gestellten rationalen Realismus, leuchten zwar aus der Darstellung des ersten von selbst ein; indessen ist es doch nicht überflüssig, ihre Hauptzüge noch besonders heraus zu heben.

Den wahren, das ist, absoluten Idealismus, mit ihm die Naturphilosophie, hat die Wissenschaftslehre über sich liegen lassen, so daß in ihr von einem Absoluten, Ewigen, in sich selbst Geschlossenen, folglich dem wahren Ansich, dem auf sich selbst ruhenden Wesen nirgends die Rede seyn kann. Ihr Standpunkt ist der der Differenz des Idealen und Realen, und diese Differenz ist als ewiger, absoluter Akt in der intellektuellen Anschauung aufgefaßt. Ihr erscheinender Charakter aber ist der Begriff des Unendlichen, oder der Zweckbegriff, das ist, die erscheinende Realität, oder die zweyte Potenz der Zeit.

Diese, als Uebergang zur Erscheinung des Realen selbst, muß die absolute Thätigkeit in Gegensatz stellen, und die Synthesis dieses Gegensatzes ein subjektiv Reales, subjektive Erscheinung, subjektive Bedingung der Erscheinung des objektiv Realen, das ist, die Vorstellung geben. Da aber so das Objektive immer das Jenseitige bleibt, so muß die Unendlichkeit, die aus dem absoluten Akt hervor gehende Realität, als Sollen, eine Endlichkeit, ein objektiv Reales postuliren, und die erscheinende Natur, als das wahre objektiv Reale,

wird

Die Zeit in ihrer ersten Potenz, als ewiger Akt, kann nicht Akt seyn, ohne, als solcher, aus der Ewigkeit hervorzutreten; sie ist und bleibt aber auch an sich ewiger Akt, in sich selbst, nicht verschlossen, aber geschlos-

wird in bloßes Symbol verwandelt, dessen wahre Bedeutung in der Subjektivität zu suchen ist. Da jedoch das Sollen an sich so ganz unfruchtbar, und nur dem in die Subjektivität versunkenen Geist der zurück gebliebene Stachel der Objektivität, insofern wohl auch negative Möglichkeit ist, zur verlornen Objektivität, doch wohl nicht durch das Sollen selbst, zurückzukommen: so kann die subjektiv, als Zweckbegriff gefaßte Unendlichkeit, nur mit einem ungeheuren Sprung über die reale Natur hinaus, durch ein Postulat zu einer moralischen Objektivität gelangen. Die Unendlichkeit, im Zweckbegriff bloße Möglichkeit, realisiret sich in unendlichen, sittlichen Individuen, die weder aus dem Ewigen abstammen, noch in es eingehen, sondern deren Charakter unendliche Sehnsucht nach diesem Ewigen ist, welche, da sie nie befriedigt werden kann, indem die Zeit in der ersten Potenz ihr Erzeuger, und in der zweyten ihre Mutter ist, und das Ewige, wenn es nicht im Grunde wohnt, auch nicht am Ziele stehen kann, den Geist in ewiger Gefangenschaft der Endlichkeit erhält, aus welcher, da die Endlichkeit selbst unendlich ist, durch die Unendlichkeit keine Erlösung möglich ist. Zeit, die Differenz des Idealen und Realen, ist, als absoluter Akt, das ist, in erster Potenz, das Princip der Wissenschaftslehre; und da Zeit, zwar als Akt absolut, aber nicht das Absolute selbst, zwar als Akt ewig, aber nicht das Ewige selbst ist, und die Absolutheit und Ewigkeit des Akts nur die Abkunft der Zeit aus dem Absoluten und Ewigen beurkundet: so steht die Wissenschaftslehre nothwendig ganz außer dem Absoluten, mithin hat sie nur das Verdienst, die Philosophie auf die äußerste Grenze der Differenz hinaus, und den absoluten Idealismus herbey geführt zu haben, während Kant noch beym Gegensatze des Unendlichen und Endlichen stehen blieb.

schlossen. Dieses **Heraustreten** und **Nichtheraustreten** ist die erscheinende **Kraft**, die nur als **Produkt**, als **Endliches** sich darstellen kann.

Es ist hieraus zu ersehen, daß die einfache Kraft schon im Ausdruck einen Widerspruch enthält, daß Expansion ohne Contraktion nicht denkbar ist, daß aber beyde nicht die Modi einer Kraft, sondern als nothwendige Doppelkraft der nothwendige Modus des ewigen Akts sind, der, als ursprüngliche Differenz des Idealen, in diesem sein Wesen und Bestehen hat, aber auch dem Idealen die mit ihm identische Form giebt. Es ist ferner daraus zu ersehen, daß das Produkt von der Kraft gar nicht unterscheidbar, sondern mit ihm durchaus identisch ist.

Diese

Der rationale Realismus hat darin entschieden Recht gegen die Wissenschaftslehre, oder den relativen Idealismus, daß er diesen auf sein wahres Gebiet, den Realismus, zurück führt, und den absoluten Akt als Zeit ausspricht. Aber damit verliert er zugleich die Ahndung des Ewigen, auf welcher die Wissenschaftslehre ruht. Der ewige Akt, der sich hier im Selbstbewußtseyn ausspricht, und in diesem wenigstens in dem Absoluten wurzelt, wird ein bloß unendlicher, ein unendliches Zählen; die intellektuelle Anschauung fällt gänzlich aus, und anstatt des Gegensatzes der Thätigkeit, Ich und Nicht-Ich, wodurch wenigstens die vorgefaßte Wesenheit des absoluten Akts wieder aufgehoben wurde, wird ein objektiver aufgestellt, der noch hinter dem Kantischen zurück liegt. Damit wird nun zwar die reale Natur, die objektive Endlichkeit, welche Kant verließ, und Fichte gänzlich aufhob, wieder hergestellt, aber auch der Zugang zu ihrer Wesenheit durchaus verschlossen, so daß mit dieser Ansicht die Philosophie eben so in das materielle Chaos zurücksinkt, wie sie mit der Fichteschen in einen leeren Formalismus ausgeht.

Diese drey Potenzen der Zeit müssen nicht als selbst durch die Zeit unterscheidbar gedacht werden. Denn in diesem Sinne hätten wir bisher nichts als Widersprüche ausgesprochen; aber der auffallendste Widerspruch ist das, die Zeit durch Zeit unterscheiden zu wollen. Die wahre philosophische Kunst besteht darin, die nothwendige Succession der wissenschaftlichen Darstellung nicht als Succession des Seyns anzusehen, sondern in jener die Einheit und Totalität des Seyns mit der Anschauung und als Anschauung festzuhalten, so daß der Philosoph ganz eigentlich das Universum **nachbildend** darstellt, indem er in gleicher Anschauung des Wesens, an und in der Anschauung die Form offenbaret.

Die ewige Zeit, der ewige Akt ist die im Idealen stehende Wurzel des Realen, die unendliche Zeit ihr Quadrat, die endliche Zeit ihr Cubus, in welchem sie selbst als Produkt, als Reales, als Endliches zur Erscheinung kommt. Für die reale Anschauung ist die reine Länge ohne Ausdehnung ein Widerspruch; eben so die Ausdehnung ohne Begrenzung. Die Länge kann nicht erscheinen ohne Breite, Länge und Breite nicht ohne Tiefe; und da die Tiefe nur die Gleichsetzung der Länge und Breite ist, so hat sie die Begrenzung in sich selbst, sie ist nämlich nichts mehr und nichts weniger, als das Gleiche der Länge und Breite. Der Cubus ist das vollkommene Bild der Erscheinung des Realen, der Typus der Zeit. Wäre die Form Etwas für sich und an sich, so würde Alles im Cubus erscheinen; als Differenz aber des Idealen ist dieses

als Indifferenz ihr nothwendiges Centrum, sie muß sich als Kreisung darstellen, und kann nur in solchen Einzelwesen ihrem eigenen Typus sich nähern, welche die Indifferenz in einem höhern Grade in sich aufnehmen.

Es ist hier der Ort, uns über den Begriff der Caussalität bestimmt zu erklären.

Die gegenseitige Relativität der Begriffe, **Ursache** und **Wirkung**, wird gewöhnlich durch die Mittelbegriffe, **Folge** und **Abhängigkeit**, bezeichnet. Aber der erste ist ja nur eine partielle Bezeichnung der Wirkung, der andere eine partielle Bezeichnung der Ursache; der erste führt nur von der Ursache **ab**, der andere zur Ursache **hin**: die eigentlich effektive Verbindung, oder die Effektivität, wird durch keinen von beyden, und eben so wenig durch beyde zugleich, bezeichnet.

Der wahre Mittelbegriff ist die **Bewegung**, und so wenig dieser Begriff, in der realen Ansicht der Welt, eine andere **wahre** Stelle findet: eben so wenig erhält das Gesetz der Caussalität, in der realen Ansicht der Welt, von einem andern Begriff, außer diesem, sein **wahres** Licht.

Die Wirkung ist Erscheinung, nicht so die Ursache; sondern ich **schließe** auf sie, als auf etwas, das nicht erscheinet. Was berechtiget mich zu dem Schlusse — Alles, was ist, hat seine Ursache —?

Ich erfahre eine Folge. Aber diese kann subjektiv seyn, und nur die Sprünge, welche die Zeit im Menschen macht, die Schwäche der Reflexion, in welcher unendliche Zeitmomente untergehen, den Schein einer realen, verbindenden Folge erzeugen.

Ich erfahre Abhängigkeit. Aber diese führet mich nur auf eine andere Erscheinung, die selbst wieder Wirkung ist, nicht aus der Erscheinung heraus; und wie richtig auch im Einzelnen von der Abhängigkeit auf die Ursache geschlossen werden mag: so wird doch der allgemeine Schluß — Alles, was ist, hat seine Ursache — dabey vorausgesetzt.

Aber ich denke mir alle und jede Wirkung als Erscheinung der Bewegung, als den Modus derselben. Im Gegensatz mit der Wirkung, als **besonderer** endlicher Erscheinung, ist die Bewegung **allgemeiner**, unendlicher Begriff. So komme ich aus der Erscheinung heraus, ohne transcendent zu werden; ich stehe auf der Basis der Wirkung, ohne sie gewaltsam zu durchbrechen.

Auf den Begriff der Bewegung werden wir auch ohne Bewußtseyn geführt, so oft wir über die Caussalität im Allgemeinen nachdenken; aber er ist dann nicht auf seiner Stelle, nicht Mittelbegriff der Ursache und Wirkung, sondern der höchste, und hebt, als solcher, die Realität der Ursache nothwendig auf.

Denn wir gerathen durch dieses Nachdenken unvermeidlich in einen ewigen Kreis von Ursache und Wir-

Wirkung, der nirgends einen Anfang hat, und doch ist die Anfänglichkeit das Wesen des Begriffs der Ursache. Dieser ewige lebendige Kreis nun ist nichts anderes, als der unendliche Begriff der Bewegung, welcher, als Basis der Wirkungen, oder der Erscheinung, nie im unendlichen Begriff, sondern nur stückweise für jede besondere Wirkung aufgefaßt, den Schein der Ursachlichkeit erzeugt, aber durch ihre Anfangs- und Endlosigkeit die Täuschung hinlänglich beurkundet.

Die Bewegung ist, im unendlichen Begriff, eine sphärische, und wird erst durch Versenkung in die Endlichkeit in Kräfte aufgelöset, um durch diese die erscheinende Wirkung an die nicht erscheinende unendliche Bewegung anzuknüpfen. Hier dürfen wir nicht von ihr herab steigen, denn wir suchen die Ursache; wir können aber auch nicht über sie hinaus, denn sie ist unendlich.

Aber jeder Punkt der bildlich gedachten, unendlichen Kreisbewegung ist ein unendlicher Radius, und diese unendlichen Radii bilden ein Centrum, das

Erstens, so wenig als die Bewegung selbst, erscheinet; das aber

Zweytens, auch nicht, wie die Bewegung, als unendlicher Begriff die unendliche Basis der Erscheinung ist.

Das Centrum ist nur als die Bewegung selbst, aber ohne ihre Differenz, das ist, ohne ihre Beziehung

hung auf die Erscheinung, ohne ihre Form, ohne ihre unendliche Kreisung zu denken, folglich als ewiger Akt, ewige Zeit, ewige Schöpfung, das ist, **lebendige Ursache**, reale Offenbarung der ewigen Vernunft. Das Reale aber, **welches** sie offenbaret, ist die unendliche Bewegung, oder das Leben der Welt, als unendlicher Begriff, nichterscheinende Basis der Erscheinung. Das Reale endlich, **worin** sie sich offenbaret, ist die Erscheinung, als Einzelheit, oder das, was wir **Wirkung** nennen, und was sich der sinnlichen, endlichen Anschauung giebt.

Der Begriff der Caussalität ist also der Begriff der Zeit in ihren drey Potenzen, als reale Offenbarung des Realen im Realen; als solche die Differenz des Idealen, das sich im absoluten Wissen offenbaret, aber der erscheinenden Form der Welt wahres Princip. So daß zwar die **ganze** Erscheinung als Form in dem Absoluten, **Nothwendigen**, sein Wesen hat; aber jede **einzelne** Erscheinung nur durch den ewigen Akt der Schöpfung, durch Caussalität, als **Freyheit**, ein **wahrhaft** Einzelnes ist.

Die Form der Caussalität, so wie sie hier dargestellt worden ist, ist die Rückseite der realen Offenbarung des Realen im Realen, oder der Reflex der ursprünglichen Zeitform.

Der menschliche Geist erwacht im Zustande der Besonderheit, und da Identität in der Allheit, und Allheit in der Identität sein Wesen ist, welches er

nur

nur in der idealen Anschauung, oder in der unendlichen Klarheit und unendlichen Fülle der Idee, als sein Wesen erkennet: so muß er alle Besonderheit, die immer **Dunkelheit** und **Mangel** ist, als Begrenzung finden, die sein Wissen niederdrückt und gefangen hält. Dieses Gefühl des Gegensatzes seines Wesens mit einer fremden Schranke (Ich und Nicht-Ich) ist die Basis der Reflexion. Die Reflexion hilft ihm aus der Besonderheit heraus, und führt ihn in das Reich der Allgemeinheit. In dieser tritt das Wesen des Geistes zwar hervor, aber es veräußert sich zugleich an die Besonderheit, indem es mit ihr in den offenen Gegensatz tritt, das heißt: der Geist beschränkt sich selbst, in wie fern er sich als Allgemeinheit setzt. Das System dieser Halbheit des Geistes hat uns Fichte in seiner Wissenschaftslehre aufgestellt, und damit den Weg über die Allgemeinheit (unendlichen Begriff, Bewegung) hinaus, zur ersten, das ist, einzig wahren Ursache, und damit zur gänzlichen Befreyung des Geistes (wie es scheint) von der Besonderheit versperret.

Durch das Hinausgehen des Geistes über die Allgemeinheit zur höchsten, oder richtiger, einzigen Ursache, wird er in der That von aller Besonderheit erlöset, aber auch nur **durch das Hinausgehen** und **während desselben**; denn eine neue Reflexion, die er doch nicht abwehren kann, läßt ihn seine Wesenheit ganz außer sich sehen, und er muß sich nun selbst in der tiefsten Besonderheit fühlen. Dieß sind die Antinomien der Vernunft, vor welchen Kant zu-

rückwich, und denen Fichte durch das System der Allgemeinheit gänzlich ausweichen wollte.

Dieß sollte nun wohl den Geist belehren, daß dieser Weg, sein Wesen anzuerkennen, nicht der rechte sey, daß sich auf ihm nicht die Wahrheit, sondern nur ein Schein zeige; und da er doch über diesen unendlichen Weg, der Reflexion nämlich, auf keine Weise **hinaus** kann: so muß das die Vermuthung herbey führen, daß er durch ein **früheres Verfehlen** des wahren Weges auf diesen Scheinweg gerathe.

Wir haben den verfehlten wahren Weg auch in dieser Schrift mannigfaltig bezeichnet. Es ist der Weg, oder richtiger, die Erkenntnißart **der Anschauung**; und es möchte wohl der Hauptgrund des Mißverstehens der wahren Philosophie in der Anschauung darin liegen, daß man, gewohnt mit der Reflexion **aus sich heraus** zu gehen, wähnt, daß auch die Philosophie noch **über die Reflexion hinaus** wolle.

Dieß ist so wenig der Fall, daß es nur der Philosoph in der Anschauung bestimmt und klar wissen kann, daß **über** die Reflexion **hinaus**, so wie, was sich von selbst versteht, kein Denken, so noch weniger ein Anschauen Statt finde. Aber er muß die Reflexion als **Ausartung** des Geistes (den verführenden Erkenntnißbaum) erkennen, und es ist sein Geschäft, diesen Auswuchs abzuschneiden, den Geist, weit entfernt, ihn in das Gebiet des Wahnsinns (die Reflexion

rion über der Reflexion) zu entführen, wieder auf sich selbst **zurück** zu führen, und ihm, anstatt der Rückseite des **Universum**, des Geistes, welche nur durch ein Erstarren der Anschauung geltend wird, die wahre Seite vorzukehren.

Die Reflexion kann nur dadurch abgeschnitten werden, daß der Geist in dem nächsten Besonderen, auf welches er als auf seine Schranke stößt, das ist, **in jedem Besonderen** sein ganzes wahres Wesen, die Totalität in der Einheit, und die Einheit in der Totalität, unendliche Klarheit mit unendlicher Fülle erkennet. Dieß ist das Geheimniß der philosophischen Kunst, der intellektuellen Anschauung, dieß das Wesen der Philosophie, welche, leider! noch die Schellingsche genannt wird.

Indessen, obgleich die wissenschaftliche Ansicht der Welt uns in allem Besonderen das gleiche Wesen sehen läßt, so daß es nur die Construktion des Organismus ist, welche die Erscheinung des Besonderen möglich macht, der Form Zusammenhang und Haltung giebt, mit einem Worte, das ist, was sonst, als Materie, der Form entgegen gesetzt wurde; obgleich wir nach dieser wissenschaftlichen Construktion die ganze Welt vom Geist beherrscht sehen, oder eigentlicher, ihre Wahrheit nur als den Geist der Erkenntniß (Construktion) und sofort als unsern Geist finden: so hat doch noch jedes besondere Wesen **etwas**, wodurch es vom allgemeinen Wesen abspringt, und ein **Besonderes**, und da das allgemeine Wesen ein idea-

les

les ist, ein **reales** wird. Dieß ist seine Existenz, als Individuum, als besondere Form, es ist das **Leben der Form**, im Gegensatz der Anschauung des Wesens.

Dieses Abspringende der Form ist das, was die Wissenschaft als Differenz des Realen bezeichnet, und wieder in Indifferenz des Idealen auflöset. Das heißt: die Wissenschaft beweiset, daß das Absolute, als **ewig**, sich eben so in der **endlichen** Anschauung, wie im **unendlichen** Begriff, darstellen muß, und daß eben diese Darstellung des Ewigen im Unendlichen (Idealen), und Endlichen (Realen), die Construktion ist, in welcher sich das Wesen, der Geist offenbaret; daß folglich, da sich das Absolute als Wesen, als Geist offenbaren muß, auch das Endliche, Reale, die Differenz des Idealen, als seine erscheinende Form, **zu dem Wesen selbst wesentlich gehöre**, so daß der Geist, das Wesen, eben so wenig ohne Erscheinung des Besondern, wie dieses ohne das Wesen, oder bestimmter, daß das Ideale so wenig ohne das Reale, wie dieses ohne jenes, denkbar ist, und daß sie Beyde nur die nothwendigen Modi des Absoluten sind.

Man bemerke aber wohl, daß das Besondere, Reale, als **endliche Anschauung** der zweyte Modus des Absoluten sey, und daß folglich die Differenz des Endlichen, des Realen, als **Anschauung** auf wesentlicher Indifferenz mit dem Idealen ruhe. Hiermit ist also zwar das Reale als **Modus** des Absoluten, auf dieses **für die Anschauung** zurückgeführt, so daß es unwiderleglich wahr ist, das Absolute müsse

auch

auch **als real existiren**, und es könne nichts **existiren**, als **das Absolute**. Aber das Princip des Besondern, der Existenz, **als des Lebens**, ist durch diese Construktion weder dargethan, noch ausgeschlossen.

Denn durch diese Construktion ist nur das erwiesen, daß das Absolute, in seiner nothwendigen Darstellung, nothwendig drey Potenzen habe, und daß die dritte Potenz eben so nothwendig das Endliche sey. Dieses Endliche ist das dem Unendlichen, als Idealen, nothwendig entgegenstehende Reale, folglich nur **die Form** der Existenz des Idealen, das ist, **endliche Anschauung**; so daß man sagen muß: **das Wesentliche, Wahre aller Existenz, ist die im Absoluten, als Reales stehende Form des Idealen.**

Aber die Existenz ist nicht bloß, als Form des Idealen, nothwendiger Modus des Absoluten, sondern das Absolute **existirt** auch, als Ideales, als Wesen, in dem Modus des Realen, so daß das Absolute in seiner Offenbarung einen zwiefachen Exponenten hat, den des **Wissens** oder **Idealen**, und den des **Lebens** oder **Realen.** Das Reale ist nicht bloß als Differenz des Idealen die dritte Potenz des Wissens, sondern auch als Modus des Absoluten erste Potenz des Lebens, in welchem sie eben so die Indifferenz, als **Form**, als Kunstwerk des Geistes (im weitesten Sinne) darstellt, wie sie im Wissen, in der Indifferenz als **Wesen** ruhet.

Wesen und Form, Ideales und Reales, sind die ewigen Modi des Absoluten. Da sie aber beyde

nur

nur die Eine identische Darstellung des Absoluten sind, so lebt das Wesen eben so ewig in der Form als **Daseyn**, wie die Form ewig ihr Bestehen, ihr **Seyn** im Wesen hat.

Das ewige **Seyn** des Realen im Idealen, des Lebens im Wissen, ist **absolutes Wissen**; das ewige **Daseyn** des Idealen im Realen, des Wissens im Leben, ist **absolutes Leben**. Das Leben **ist** nur im Wissen, aber das Wissen **erscheint** nur im Leben. Das absolute Wissen ist ewige Anschauung, **absolute Klarheit des Seyns**; das absolute Leben ist ewige Geschichte, **absolute Fülle des Daseyns**.

Aus der ewigen Nothwendigkeit strömt ein ewiger Strahl aus. Der Geist lieset in diesem Strahl nur die ewige Nothwendigkeit selbst, in absoluter Klarheit; aber der Strahl, selbst absolute Freyheit, setzt die ewige Nothwendigkeit in ewige Freyheit, in ewiges Leben, stellt die absolute Klarheit in absoluter Fülle, in ewiger Geschichte dar.

Dieser ewige Strahl ist das, was wir an seinem Orte als ewige Zeit, ewige Schöpfung, ewigen Akt des Absoluten bezeichnet haben. Er ist auch das, was von der Reflexion als die höchste, erste Ursache, gesucht, aber nothwendig, als solche, mißverstanden wird. Denn die vom Besondern ausgehende Reflexion läßt entweder die Materie für sich stehen, und sucht die Ursache der Form; oder sie giebt der Form ewiges Bestehen, und sucht die Ursache der Materie;

oder sie sucht die Ursache von beyden. Diese dreyfache Form spricht sie im bedingten Realismus, im bedingten Idealismus, und im Dualismus aus.

Vergleichen wir nun diese dreyfache Form der Reflexion mit der so eben gegebenen Darstellung des Absoluten, so leuchtet ein:

Erstens, daß die Materie, welche der Realist als ewig stehen läßt, eigentlich die ewige Nothwendigkeit ist, welche als ewiger in sich selbst geschlossener Typus des Universum, aus dem ewigen Strahl der Freyheit, in absoluter Klarheit, als Wissenschaft leuchtet. Ferner, daß, als Ursache der Form, eigentlich der, die ewige Nothwendigkeit offenbarende, ewige Strahl der Freyheit gesucht wird. Aber es leuchtet auch zugleich ein, daß er als **Ursache** nicht gefunden werden kann, indem er nicht Ursache **ist**, nicht die Form schafft, wie der Realist voraussetzt, sondern in ihr das ewige nothwendige Wesen ins Leben setzt, zur Erscheinung bringt. Der Realist sucht das, was er hinter dem Rücken als ewige Materie stehen läßt, die absolute Nothwendigkeit, als Quelle aller Form, und so kann er auch nicht den ewigen Akt finden, der die Quelle fließen macht. Uebrigens steht der Realismus der Wahrheit zunächst, die Oekonomie des Geistes ist richtig, und es bedarf bloß der Entfernung des täuschenden Lichtes der Reflexion, und der wahren Erleuchtung der Anschauung, um in der chaotischen Materie, die ewige Nothwendigkeit, in unendlicher Klarheit zu sehen.

Zweytens, daß die Form, welche der Idealist als absolut voraus setzt, nichts anderes ist, als jener ewige Strahl des Lebens, der Freyheit, aber subjektiv aufgefaßt, und daß die Materie (Welt), die er erklären, begründen, aus einer Ursache ableiten will, eigentlich die ewige Nothwendigkeit ist, welche aus jenem Strahl hervor leuchtet. Die Freyheit wird als absolute Willkür, das ist, als absolutes Nichts an die Spitze gestellt, und das heilige Wesen der Nothwendigkeit, als leere, formale Gesetzgebung, in die Sphäre der Freyheit gesetzt, um dieser, als Quelle der Form, wenigstens eine Form zu geben. Aber das Wesen wird nie erreicht, die Nothwendigkeit ist überall eine bloß formale, das ist, keine ursprüngliche, wesentliche, sondern bedingte, der Freyheit untergeordnete. Das Absolute, Geoffenbarte (die Nothwendigkeit), wird hier das Offenbarende, Zeit; und das Offenbarende (Freyheit, Zeit), das Geoffenbarte, Absolute; die Nothwendigkeit offenbaret als Gesetz die Freyheit, diese aber ist, als absolut, ganz wesenlos, absolute Leere, unbegrenzte Willkür.

Daß mit dieser Ansicht, oder Form der Reflexion, die Ordnung des Universum, die Wahrheit, durchaus verkehrt werde, darf nicht noch bemerkt werden. Denn, wenn auch die Freyheit, oder die Zeit, als offenbarend das Wesen, mit diesem, als dem Nothwendigen, gleich ewig ist: so ist sie doch nur Princip der Form, und setzt das Wesen, der Natur nach, voraus, das heißt, kann nur das in sich selbst ruhende Wesen darstellen. Das Wesen verschwindet aus der Erscheinung,

nung, und so hört auch die Freyheit auf, Princip der Form zu seyn, wenn sie der ewigen Nothwendigkeit, als dem Wesen entrissen, zur subjektiven Willkür herabgewürdiget wird, um sich, höchstens zu einer subjektiven Nothwendigkeit (dem Schatten der objektiven), zu organisiren.

Drittens endlich, daß der Dualist, der weder die Form aus der Materie, noch diese aus jener, sondern beyde aus Einer Ursache erklärt, diese, wenn er sie bestimmt denken will, wieder als materielles und formelles Wesen denken muß, aber, ohne diese Bestimmung, in ihr die Ahndung des Absoluten, stärker als der Realist und Idealist, bezeichnet.

Diese Ansicht, die man die physiko-theologische zu nennen pflegt, hat vor der kosmologischen des Realismus, und vor der teleologischen des Idealismus, noch dieß voraus, daß sie in dem **Nichts**, welches sie zwischen die Erscheinung und das Absolute legt, die gänzliche Unfähigkeit der Reflexion, das Wahre zu erkennen, bezeuget, und daß sie, durch dieses Nichts, den Keim des Absoluten im menschlichen Geist entwickelt.

Denn von der Erkenntniß des Nichts der Erscheinung vor der Erscheinung, und einer ersten Totalursache derselben, ist nur Ein Schritt zu der Erkenntniß, daß die Erscheinung nur im Absoluten, mit ihm dem Wesen nach gleich und ewig, und nur durch die Differenz der Form von ihm unterschieden sey.

Das

Das Nichts ist die ewige Nacht, die erste Ursache der in der Wolke verschlossene Blitz. Schlägt dieser los, so verwandelt sich die ewige Nacht in den ewigen Tag, das unselige Nichts der Reflexion in das selige All der Anschauung; die geisttödtende Unwesenheit in das Lichtleben der Wesenheit, Wahrheit; der blinde Zufall, oder die knechtische Abhängigkeit von willkürlicher Macht, die in jedem Augenblick zu Nichts machen kann, was sie aus Nichts schuf, in die heilige, den Geist einzig beruhigende, ihm wahres Leben einhauchende Nothwendigkeit. Die erste Ursache aber tritt als der heilige Funke der Freyheit hervor, der mit der Nothwendigkeit gleich ewig und gleiche Wesenheit, von dem ewigen Lichtmeer ewig sich trennt, um es ewig, in unendlichen Strahlen (Individuen, Monaden), als Universum leuchten zu lassen.

Die **ewige Einheit** jedoch, und **gleiche Wesenheit** der ewigen Nothwendigkeit und ewigen Freyheit, der unendlichen, ewigen Klarheit der Anschauung, und der unendlichen, ewigen Fülle des Lebens, kann nur unmittelbar in der **Idee angeschauet werden, und kommt als Religion, Kunst und Staat, in der Sittlichkeit zum Leben.** Doch ehe wir zu diesen übergehen, müssen wir uns zuvor noch der Absolutheit der Geschichte ganz versichern; so wie wir nur zu diesem Zweck bey der wesentlichen Einheit oder Identität der realen und idealen Offenbarung des Lebens und der Anschauung, und der Differenz der Form des ersteren, endlich bey der Darstellung des Wesens und Unwesens der caussalen Ansicht des Uni-

versum länger verweilt haben. Wir ziehen die Resultate dieser Untersuchung in ihren Brennpunkt zusammen, um daraus die absolute Ansicht der Geschichte zu gestalten.

1. Die Identität der realen und idealen Offenbarung ist die **Idee**, als absolute Indifferenz der Anschauung und des Lebens, das wahre Wesen, das als ewige Nothwendigkeit aus der ewigen Freyheit, und durch sie in die Zeit leuchtet.

2. Die Differenz, oder die Offenbarung des Absoluten, ist die **Zeit**, die als Freyheit selbst absolut, das Absolute als das Nothwendige offenbaret, so daß die Differenz nur eine scheinbare, unwesentliche, im Wesen aber mit diesem identisch, an sich also ein **bloßes Aufthun** des Wesens ist.

3. Die Differenz der Zeit, oder die Zeit als Differenz der Form, wird in der **Wissenschaft** aufgehoben, und das Wesen in Indifferenz der Form, das ist, in **Identität** des Realen und Idealen dargestellt. Im **Leben** hingegen ist die Differenz permanent, dennoch nur scheinbar, und so muß auch das Leben, wenn sein wahres Wesen erkannt werden soll, wissenschaftlich dargestellt, im Absoluten angeschauet, es muß die scheinbare Differenz in wahre Indifferenz aufgelöset werden.

Dieß ist der Begriff der **Geschichte**, die nur wissenschaftlich aufgefaßt, für die Vernunft Realität hat,

hat, das ist, das Wesen des Geistes ausdruckt. Die Aufgabe zur Construktion des absoluten Begriffs der Geschichte ist folgende:

Die scheinbare Differenz der Zeit, als das erscheinende Reale, in absolute Indifferenz des Realen und Idealen aufzulösen.

Die scheinbare Differenz der Zeit spricht sich in der Form der Caussalität aus. Es wird also in der Aufgabe voraus gesetzt, daß die Form der Caussalität keine ursprüngliche und wesentliche, sondern daß sie nur der Reflex einer Anschauung sey, in welcher sich die Zeit nicht als in Ursache und Wirkung **zersetzter**, sondern als **absoluter** Akt mit Indifferenz der Form darstellt.

Diese Voraussetzung wird, als wahr und nothwendig, **negativ** dadurch erwiesen, daß die Form der Caussalität, wenn sie als ursprünglich und reell angesehen wird, auf Widersprüche führet: **positiv** aber dadurch, daß die Wissenschaft in ihrer Construktion, überhaupt keine andere, als scheinbare Differenz der Form mit absoluter Indifferenz Statt finden läßt.

Beyde Beweise sind in dem Obigen schon gegeben worden, und werden hier nur in der Kürze wiederholt.

1. Die Caussalität, als ursprünglich und reell genommen, geht entweder, im consequenten Denken, im ewigen Kreise herum. In diesem Fall aber ist sie

nur ein täuschender Schein von Caussalität; an sich und in der Wahrheit, wie oben gezeigt worden ist, der unendliche Begriff der Bewegung, als Mittelbegriff der Ursache und Wirkung. Es ist nicht die Caussalität, sondern die in ein nicht zu unterscheidendes Continuum aufgelöst'e, aus der reellen Erscheinung herausgehobene, und negativ potentialiter, nicht positiv virtualiter dargestellte Reihe der Wirkungen; oder die Analysis der Wirkung ohne die Synthesis der Ursache, die ausgesprochene Ahndung der Nichtrealität der Erscheinung, ohne Erreichung des Wahren, Reellen, Wesentlichen.

Oder die Caussalität wird, im inconsequenten Denken, durch unbewußtes Eingreifen der intellektuellen Anschauung, des Vermögens des Absoluten, der Vernunft, aus der Continuität der Wirkung heraus gehoben, und als erste, transcendente Ursache, in realistischer, idealistischer, oder dualistischer Ansicht, dargestellt. In diesem Fall beweiset schon die dreyfache, nicht bloß verschiedene, sondern sich gegenseitig aufhebende Ansicht der Caussalität ihre Scheingültigkeit. Der Philosoph kann aber auch den Sprung aus der Erfahrung in eine andere Welt, von deren Seyn oder Nichtseyn er auf dem Standpunkt der Reflexion schlechthin nichts aussagen kann, das heißt, den Sprung aus dem Denken in die intellektuelle Anschauung, deren er sich auf diesem Standpunkt gar nicht bewußt wird, und auch nicht zugeben will, wenn ihm dieses Bewußtseyn vorgehalten wird, gegen den Skepticismus keinesweges rechtfertigen; und es bleibt

ihm

ihm nichts übrig, als entweder dem letztern zu huldigen, oder in einem dumpfen, vernunftlosen Glauben, und in einem sogenannten Nichtwissen, einer Nichtphilosophie, das heißt, in leer tönenden Worten, die höchstens das angeregte Bedürfniß der intellektuellen Anschauung, und die unbefriedigte Anfoderung der Vernunft zum absoluten Wissen verrathen, seine Rettung, sein Heil zu suchen.

Die Sache der Caussalität erhält auch keine bessere Gestalt, wenn sie, mit Kant, als Erkenntnißform in die Subjektivität aufgenommen wird. Denn das heißt, wie Schulze sehr richtig bemerkt und bündig beweiset, die Hauptsache nur umgehen, und den Geist mit einer, auf verschlossener Schüssel gemalten Speise abfinden wollen. Es mag seyn, daß die Caussalität eine nothwendige Erkenntnißform ist; wenn aber der Mensch einmal auf die Subjektivität beschränkt wird, so ist es ihm in der That ganz gleichgültig, ob er das Gesetz der Subjektivität mit Hume als **Gewohnheit**, empirisch, oder mit Kant als **Synthesis**, mathematisch, denkt. Oder was hat Kant mit dieser Synthesis für die Objektivität gewonnen? Will er sie auf die Einheit des Denkens, als subjektive Basis, und auf das Dingansich, als objektive Basis der Erfahrung, übertragen: so fehlt es ihm für diesen Gegensatz des Idealen und Realen, der Einheit und Mannigfaltigkeit, an der höhern Einheit; oder will er diese Einheit dennoch in der Apperception finden, so fällt ihm das Dingansich, als Empfindung, Materie, und im Gegensatz der Form des Denkens

der

der Apperception untergeordnet, aus der transcendentalen Sphäre in die Erfahrung selbst herab, und die Basis der Kritik ist untergraben.

Auch ist nichts gewonnen, wenn wir die Caussalität, mit Fichte, als absolute Thätigkeit, zum Princip der Subjektivität erheben, und so, anstatt die Wirkung auf die Ursache zurück zu führen, oder die Ursache bloß als Form der Erfahrung nachzuweisen, die Welt als Wirkung, aus ihr **ableiten**. Denn es leuchtet ein, daß wir auf diese Art aus der Subjektivität nie, selbst dann nicht, heraus kommen, wenn wir mit dieser Caussalität, als kategorischen Imperativ, als Zweckbegriff, in das praktische Gebiet übergehen. Wir bleiben hier, wie im Theoretischen, in einem Formalismus befangen, der uns ins Unendliche fort einer Wesenheit entgegen treibt, die ewig hinter dem Vorhange verborgen bleibt; und uns zuletzt in einer imaginären moralischen Weltordnung mit einer Schein-Idee des Absoluten täuscht. Die absolute Thätigkeit, als caussales Princip der Subjektivität, stellt die Wesenheit, das Absolute, für immer hinter den Rücken; denn es liegt in der Natur dieses Princips nur **ein Handeln**, das Gesetz des Geistes, unaufhaltsam ins Unendliche fortzuschreiten, auf keinem Punkte zu rasten, vielweniger über die absolute Thätigkeit hinaus in die ewige Ruhe, durch die absolute Freyheit in die absolute Nothwendigkeit überzuschauen. Die absolute Thätigkeit, oder Freyheit ist, in ihrer Wahrheit, der ewige objektive Akt der Offenbarung des Absoluten, als des ewig Nothwendigen,

und

und kann nur als dieses Offenbarende, und zwar absolute mit dem Wesen gleiche Offenbarende des Nothwendigen angeschauet werden, so daß in jeder andern Ansicht das absolut Freye mit dem absolut Nothwendigen in Widerspruch kommt. So auch bey Fichte. Denn die absolute Freyheit wird durch das Einströmen einer posterioren Nothwendigkeit allmählig aufgehoben, und doch erscheint nirgends das absolut Nothwendige selbst, um auch der Freyheit ihre Absolutheit wieder zu geben.

2. Das Ewige, das Ansich, die Idee, bildet sich, in der Anschauung und für die Anschauung, als Allgemeines in das Besondere; so daß in jedes Besondere nicht Ein Allgemeines, sondern das ganze Allgemeine eingeboren ist — reales Universum. Das Ewige, die Idee, bildet sich aber auch, als Besonderes, zurück in das Allgemeine, so daß das Allgemeine in jedem Besonderen nothwendig Identität, Selbstheit, Ichheit ist — ideales Universum. Diese Modi des Seyns der Idee in der Anschauung sind jedoch nicht isolirt, sondern die Einbildung des Allgemeinen in das Besondere, oder die Totalität, ist nicht ohne die Einbildung des Besonderen in das Allgemeine, oder die Identität, und gegenseitig; so daß die Einbildung des Allgemeinen in das Besondere zugleich eine **besondere**, und die Einbildung des Besonderen in das Allgemeine zugleich eine **allgemeine** ist. So ist die Idee, in ihrem realen Ausdruck, ein Unendliches von Universa (nach Leibnitz Monaden, Ich in potentia, unbewußte Vorstellungen), aber doch nur Ein

reales

reales Universum. So in ihrem idealen Ausdruck die Eine allgemeine Vernunft, und doch in unendlichen Individuen die Eine. Endlich sind auch das reale und ideale Universum nicht reell oder wesentlich verschieden, sondern nur ideell entgegengesetzt. Die ganze Natur ist die Eine Vernunft, denn diese ist die in das Besondere eingebildete Allgemeinheit; eben so die Eine Vernunft die All-Natur, denn diese ist das Allgemeine, in welches jene als Besonderes, als Ichheit, eingebildet ist. Es herrscht überall Indifferenz der Form, und in ihr druckt sich Identität und Totalität, Ichheit und Allheit, Vernunft und Natur, als das Eine nicht zu unterscheidende Wesen mit absoluter Nothwendigkeit aus. (Leibnitz unterschied in der zur Selbstanschauung erhobenen Idee die Identität, als höchste Monas, von der Totalität als vorherbestimmter Harmonie, weil er den höheren, obgleich wieder nur ideellen, Gegensatz der idealen und realen Offenbarung, der Wissenschaft und des Lebens, übersah, und sich doch von ihm genöthigt fühlte.)

Dieß ist die Oekonomie der Wissenschaft an sich, die sich, in idealer Form, als Idealismus und Mathematik, und in realer, als Astronomie und Physik offenbaret. Da nun Wissenschaft das Organ des Geistes ist, folglich Alles nur in so fern für ihn Realität hat, als es Wissenschaft ist — oder, mit andern Worten, da das Absolute nur Eines ist, und nur als Wissenschaft, Organisation des Geistes, sich offenbaren kann: so muß auch der realen Offenbarung, oder dem Leben des Absoluten, der Eine und derselbe Typus

der

der Wissenschaft zum Grunde liegen; und die reale Wissenschaft ist von der idealen, oder Wissenschaft an sich, nur darin unterschieden, daß die Zeit, welche im Idealen, in der Wissenschaft an sich, nur Differenz der Form ist, in der realen Offenbarung selbst als das Reale hervortritt, an und in welchem das Absolute sich offenbaret. Die Zeit ist es, welche in der idealen Offenbarung den ideellen Gegensatz des Idealen und Realen bildet, und so die Offenbarung des Absoluten als Wissenschaft, als absolut Ideales möglich macht. Aber die Zeit ist es auch, welche in der realen Offenbarung das Absolute unmittelbar ins Leben setzt, und als Reales die ideale Form, die Wissenschaft aufnimmt, um dem Leben des Absoluten auch absolute Bedeutung zu geben, das ist, es zum wahren Leben zu machen. Bezeichnen wir den ursprünglichen Typus des Geistes, seine Organisation, die Wissenschaft oder ideale Offenbarung des Absoluten — als die **Nothwendigkeit**, die Zeit aber, oder das real Offenbarende, die Offenbarung des Lebens — als die **Freyheit**: so kann das Verhältniß der idealen und realen Wissenschaft, vielleicht klarer, also ausgedruckt werden. In der Wissenschaft an sich geht die Freyheit, als Differenz der Form, in Indifferenz, Identität mit dem Wesen, in die Nothwendigkeit über, — der **mit** Freyheit (Differenz) anschauende Geist bildet sich im absoluten Wissen zur Nothwendigkeit. In der realen Wissenschaft hingegen geht die Nothwendigkeit, als Indifferenz der Form, auf die Freyheit, als ursprüngliche Differenz über; und da das Wesen immer doch nur Indifferenz und Iden-

tität ist: so wird, durch dieses Ueberkommen der Nothwendigkeit, die Freyheit zur Indifferenz der Form erhoben, — der die Freyheit objektiv (Zeit, Akt, Schöpfung) anschauende Geist sieht in ihr nur die Nothwendigkeit; — so daß die ideale Offenbarung und die reale, zwar eine zwiefache Ansicht des Universum, doch beyde, in der Absolutheit des Wissens, das Eine Universum, das Eine Absolute darstellen. Der freye Geist opfert im idealen Anschauen, mit Freyheit, seine Freyheit der Nothwendigkeit; im realen Anschauen hingegen trägt er auf die objektiv angeschaute Freyheit die Idee, als heilige Nothwendigkeit, über, und erhebt so den absoluten Akt zum absoluten Seyn. Durch jenes Opfer eigener Freyheit nimmt das endliche Vernunftwesen die Göttlichkeit (absolute Wissenschaft) in sich auf: durch dieses Erkennen des Nothwendigen im Freyen erhebt sich das endliche Vernunftwesen selbst zu Gott. **Die Wissenschaft führt die Göttlichkeit in das Leben ein, das Leben führt durch die Wissenschaft zu Gott** *).

Der

*) Religion, ohne wahre Erkenntniß Gottes, geht in Unglauben über, wenn die ideale Seite, und in Aberglauben, Schwärmerey, Mysticismus, wenn die reale Seite im Menschen das Uebergewicht hat; wahre Erkenntniß giebt aber nur die Wissenschaft. Auch Tugend ist in ihrem Wesen nichts anderes, als wahre Erkenntniß, die aus der Freyheit (realen Offenbarung) hervor geht, und jede tugendhafte Handlung, wenn sie diesen Namen verdient, das ist, eine innere Handlung des Geistes ist, ist eine wahre Anschauung. Das Anschauen ist das Freye der Handlung, das aber in das Nothwendige, in die Idee, übergeht, — in der Wahrheit, in der Idee, ein Nothwendiges wird.

Der ursprüngliche Typus des Geistes, das Wesen der Wissenschaft, als seines Organs, das, wodurch er als endlicher (freyer) Geist die ewige Nothwendigkeit in sich aufnimmt, ist die **Anschauung des Ewigen, als des Allgemeinen im Besondern.** Dieß ist die Wahrheit des Geistes, oder die Offenbarung der Wesenheit, des Absoluten, und die Summe aller wahren Erkenntniß kann also ausgedruckt werden: **Jedem erscheinenden Besonderen** (und alles Erscheinende ist ein Besonderes) **ist das Ewige, die Idee, als sein Wesen eingeboren.** Diese Erkenntniß ist nicht allein der Grund der Realität alles besondern Wissens, sondern auch seine wahre Realität selbst; sie ist das objektiv Wahre, das objektive Wissen, das wahre Objekt alles Wissens, und seine reale Möglichkeit.

Um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, wird erfodert

Erstens, daß man sich des Ewigen, Absoluten, der Idee, unmittelbar in der Anschauung bemächtige. Diese Anschauung, der wahre Kern der Philosophie, so wie ihr Gegenstand, das Wesen der Welt, die von einem Theil als Wunder angestaunt, von einem zweyten als Chimäre verlacht wird, unter deren verborgener, und nur von Wenigen gekannter Herrschaft jedoch alle Menschen stehen, ist an sich das Erste, Natürlichste, Klarste und Gewisseste des Menschen, und wird nur dadurch verdunkelt, daß der Mensch, fast sein ganzes Leben durch von fremden Gegenständen hingehalten, nur selten den freyen Standpunkt seiner

selbst

selbst erreicht, und gewohnt an das Seyn in fremden Dingen, selbst in diesen heiligen Augenblicken nur unendliche Leere fühlet, wenn nicht durch irgend einen Zweig des objektiven Vernunftlebens, Religion, Kunst, Staat, seine Anschauung wenigstens historisch ausgebildet wurde. Dadurch wird das, was im Menschen das Erste und Natürlichste ist, das Höchste und nur durch die höchste Kunst erreichbar. Das Farbenlicht der Welt muß ausgelöscht werden, um die Quelle selbst dieser Erleuchtung, als reines Licht in sich entspringen zu sehen; der Geist muß aus den Gegenständen, in die er, im kindlichen Unvermögen, sich einsenkte, mit Manneskraft sich herausheben, um ihn als sein selbst, und die Gegenstände ohne ihn als schaligen Absatz der Zeit zu finden; man muß in tiefster Ruhe und Einsamkeit die Gleichheit in aller Ungleichheit, das leise, aber Alles umfassende und durchgreifende Wehen des Geistes, wie sein Organ, den ätherischen Lichtstrom der Welt, in stiller Ahndung auffassen, das Licht nicht aus den Farben hervorschimmern, sondern in die Gegenstände einströmen sehen. Man kann bey einer lachenden Tafel ernsthaft genug werden, um einen mathematischen Beweis zu fassen; im Geräusch der Gesellschaft, nicht bloß für Blitze des Witzes, sondern auch für tiefen Ernst der Gedanken empfänglich seyn; im Getriebe der Geschäfte einen großen Plan durchdenken und verfolgen; im Schulkampf die Anmaßungen der Reflexion, ihre Ansprüche auf Erkenntniß des Wahren, als nichtig zurückweisen, und im zusammenhängenden Vortrag die Wesenlosigkeit der Reflexions-Erkenntniß,

niß, und die Nothwendigkeit eines höheren Organs der Erkenntniß beweisen; aber die intellektuelle Anschauung findet hier überall nicht ihren Boden. Sondern wenn schon die Beschauung des Kunstwerks einen isolirten Gemüthszustand erfodert, so ist die Anfoderung der intellektuellen Anschauung noch strenger, und schwerer zu befriedigen. Denn das Kunstwerk stellt den Geist im Bilde dar, aus dieser Hülle winkt er uns zu, und ladet zu einer Beschauung ein, der wir uns unwillkürlich hingeben, so daß selbst dem unruhigsten Gemüth, wenn es nur ursprünglich und an sich nicht zu seicht in die Kunst getaucht ist, von selbst die Ruhe zurückkehrt, welche das Kunstwerk verlangt. Die intellektuelle Anschauung hingegen entbehrt auch dieses Winkes, dieser Einladung, dieses Hebels des Gemüths, und es wird ein durchaus frever Entschluß erfodert, die ewige Idee, den reinen Geist, oder die reine Geistigkeit sehen, erkennen zu wollen, um sie wirklich zu erkennen, oder den Geist selbst als intellektuelle Anschauung in sich zu wecken.

Die Realität dieser Anschauung beweisen zu wollen, oder zu sollen, muß allerdings demjenigen sehr sonderbar scheinen, der in dieser Anschauung lebt. So wie es dem echten Künstler seltsam dünken müßte, wenn er seine Erfindung, seine ideale Schöpfung, gegen einen Copisten rechtfertigen sollte. Indessen kann man es dem anderen, der nicht in dieser Anschauung lebt, nicht verargen, daß er den Beweis fodert; und wenn es ihm nur damit Ernst ist, so kann er ihm auch

so

so weit gegeben werden, daß er aus der erkannten Nichtrealität der Reflexion, und aus der Unmöglichkeit, über sie hinaus zu kommen, auf eine frühere Realität schließen könne, welche sich in einem anderen Organ giebt. Wer aber mit dem Geist vertrauet ist, der aus allen Werken des Genies, es sey in der Kunst oder Wissenschaft, zu uns spricht, dem darf nur gesagt werden, daß es derselbe Geist ist, der im Genie mit der Kraft des Halbgottes die Kruste, welche die Reflexion um den Kreis des Lebens ansetzt, durchbricht, um den in der Reflexion befangenen Geist wieder frey athmen, und in seine Heimath sehnsuchtsvoll blicken zu lassen — und derselbe Geist, dessen allgemeines nothwendiges Wirken unter der Oberfläche der Reflexion, der Philosoph durch das Organ der Anschauung zu Tage fördert. So daß es keinesweges, was man sonst wohl meinte, und auch noch meinet, das Geschäft der Philosophie ist, die gemein geltenden Gesetze des Verstandes, oder die Gesetze des gemeinen Verstandes, das ist, der Reflexion, systematisch aufzustellen, sondern die verborgenen ewigen Gesetze des Geistes, welchen das wissenschaftliche und Künstler-Genie unbewußt folgt, zur Sprache zu bringen, um das Echte und Wahre, das wir bisher nur dem Zufall verdanken, nach und nach auch zur Tagesordnung zu machen, Kunst und Wissenschaft in gediegene Objektivität zu verschmelzen, um dem, aus dem Frühling der Jugend hervorblühenden, wackern und muthigen Geist in dieser Pallas Athene einen sichern und vollwichtigen Führer zu geben, während er jetzt noch seinem einfachen, Natursinn entfremdet, und in

ein

ein wissenschaftliches Chaos, oder chaotische Wissenschaftlichkeit versenkt wird, die seine Kraft aufreibet, ohne ihm wahres Eigenthum zu geben, wenn nicht der Genius der Menschheit ihm eine eigene Lichtbahn durch dieses Chaos zeichnet.

Das Genialische wurde unter den Griechen Gemeingeist des Lebens: sollte es nicht unter uns Gemeingeist der Wissenschaft werden können?

Die intellektuelle Anschauung kann auch als die nach und nach habituell werdende Gewißheit bezeichnet werden, daß alles Seyn und Leben in seiner Wahrheit geistig, oder daß der Geist die Wahrheit alles Seyns und Lebens sey. Denn diese aus dunkler Ahndung und Glauben, wie sich die Idee in allen Menschen unter den mannigfaltigsten Formen, sonderbaren Verwechselungen und Widersprüchen, welche die Reflexion hineinträgt, ausspricht, sich ans Licht hervorbildende Gewißheit ist die wahre Offenbarung der Idee, die erste Grundzeichnung des Geistes, die mathematische Linie, aus welcher das Urbild des Universum hervor geht.

Zweytens wird zur wahren Erkenntniß erfodert, daß man sich des Geheimnisses der philosophischen Construktion und Demonstration bemächtige. Es ist das Geheimniß der **Gestaltung** der Idee, welches dadurch eröffnet wird, daß man nicht allein die zufälligen Formen, welche der Geist (die Idee) von den ihn umgebenden Gegenständen angenommen hat, sondern auch die Formen, in welchen sich die Reflexion selbst

aus-

ausspricht, entferne. Nicht um sie für immer zu tödten, sondern nur den Weg zur eigenen Gestaltung des Geistes, welchen sie, wenn der dichterische Ausdruck erlaubt ist, aus Selbstsucht neidisch versperren, zu öffnen, um sie nachher, zwar als Unterhanen einer höhern Macht, aber doch zu höherer Würde zu erheben, und ihrer Bestimmung, mit Beseitigung der usurpirten, eine Realität und Sicherheit zu geben, welche sie als Usurpatoren nie haben können.

Das Geheimniß selbst aber der ewigen und nothwendigen Gestaltung des Geistes, der Idee, kann durch die mathematische Construktion, wenigstens zum Theil, begreiflich gemacht werden. Der Mathematiker construirt im Dreyeck nicht allein dieses besondere, sondern das allgemeine Dreyeck überhaupt; so daß dieses besondere nur das Bild des allgemeinen, und dem Wesen nach, das ist, als reine Form, mit dem allgemeinen identisch ist. Auch braucht der Mathematiker das besondere immer als das allgemeine, läßt aber das innere Verhältniß des Besonderen und Allgemeinen verdeckt liegen, weil es ihm nicht um die innere, wesentliche Gestaltung des Geistes, sondern um die nothwendigen Gestalten und Verhältnisse der Aussendinge zu thun ist; obgleich selbst dieses Geschäft nur die Uebertragung der Einen Gestaltung des Geistes auf nicht geistige Dinge zu nennen ist, um auch diese in ihrer geistigen Nothwendigkeit zu erkennen. Der Philosoph hingegen zieht dieses ursprüngliche Verhältniß des Besonderen und Allgemeinen aus seiner Verborgenheit hervor, und die oben bezeichnete intel-

lektuelle

lektuelle Anschauung setzt ihn in den Stand, dieß zu thun. Denn ohne sie, das ist, ohne diesen festen und gewissen Blick in sein Innerstes, würde er so wenig, wie der Mathematiker, den Schleyer aufheben, sondern, das Doppelauge der Reflexion auf die Außendinge gerichtet, kaum bis zu den Grenzen der Mathematik zurückkommen. Fest in dem Organ der Anschauung, abstrahirt er auch noch von dem, wovon der Mathematiker nicht abstrahiret, das ist, von der **wirklichen** Darstellung des Allgemeinen im Besondern, faßt die **Allgemeinheit** und **Besonderheit** selbst, das ist, das Allgemeine und Besondere in ihrer reinen Allgemeinheit, ohne besondere Darstellung auf, und nennt die Allgemeinheit das **Ideale**, weil sie selbst, als solche, nicht darstellbar ist, die Besonderheit das **Reale**, weil in ihr die Allgemeinheit nothwendig dargestellt wird. Dieses Verhältniß des Besondern und Allgemeinen zeigt sich von selbst als **Gegensatz**, aber nicht als realer, sondern als **ideeller**, indem das Allgemeine und Besondere an sich dasselbe, und nur für die Form verschieden sind. Er nennt ferner das Ideale das **Wesen**, weil nur das Allgemeine dargestellt wird, und das Reale die **Form**, weil das Allgemeine nur im Besondern dargestellt wird. Da der Gegensatz nur ein ideeller ist, so muß er in ihm zugleich die **wesentliche**, absolute **Indifferenz** des Idealen und Realen, oder die absolute, ursprüngliche **Identität** des Wesens und der Form erkennen; die **Differenz** aber bleibt für das Reale, Besondere, für die **Form** zurück, inwiefern diese als das Ausgehen des Allgemeinen aus dem

absoluten Seyn in ein scheinbar bedingtes, **besonderes Seyn**, das ist, als Offenbarung des Absoluten, Ewigen **in der Zeit** gedacht wird; so daß alle Differenz nur als Schein der Zeit angehört, ursprünglich aber und wesentlich für die ewige Betrachtung, für die intellektuelle Anschauung, in jedem Besondern nur die Totalität des Wesens in der Identität der Form und des Wesens sich offenbaret.

Dieß ist, wie schon an mehrern Orten dieser Schrift auf andere Weise gezeigt worden ist, der wahre, wesentliche Gehalt, das wahre Getriebe der Philosophie in der Anschauung; und es ist leicht daraus zu ersehen, daß sie nur in der größten Tiefe der Wissenschaftlichkeit zu Hause ist, so daß, wenn zu irgend einer Wissenschaft Ruhe und Unbefangenheit des Gemüths, und die Gabe, vom Zufälligen und äußerlich Gegebenen zu abstrahiren, erfordert wird, dieß in der höchsten Potenz von der Philosophie gelten, ja daß auch in ihr die höchste, und für den freyen Geist einzig wahre Bedeutung jeder andern Wissenschaft sich enthüllen muß. Es ist ferner daraus zu ersehen, was es mit der beliebten Philosophie des gesunden Verstandes für eine Bewandtniß habe, die weder weiß, wo sie anfangen, noch wo sie enden soll, und nur in der Scheu vor Wissenschaftlichkeit sich gleich bleibt.

Diese ursprüngliche Gestaltung des Geistes, der Idee, in welcher sie ihr Wesen ausspricht, bildet sich wieder im Idealen, in der **Erkenntniß**, und im Reallen, im **Leben** ab. Denn der ideelle Gegensatz des

Idea-

Idealen und Realen ist Bedingung der Gestaltung überhaupt, und muß durch das Große wie durch das Kleine durchgehen. Aber das Ideale und Reale sind im Wesen identisch, und so müssen es auch die Erkenntniß und das Leben seyn; und da die Indifferenz nothwendig in das Ideale, als das Allgemeine, das Wesen, fällt: so ist es auch nur das Ideale, die Erkenntniß, die Wissenschaft, welche die Identität der Erkenntniß und des Lebens offenbaret. Daher offenbaret sich das wahre Wesen der realen Offenbarung des Realen im Realen, nur in der Wissenschaft, und die ideale Offenbarung des Idealen im Idealen ist, als identisch mit der Wissenschaft, das **Urbild** des Wesens; die realen Wissenschaften aber, unter dem Exponenten der Geschichte, des Lebens, sind das in die Zeit geworfene **Nachbild**, in welchem nur durch absolute, oder ideale Auffassung, das ist, wieder nur mittelst der intellektuellen Anschauung, das Wesen erkannt werden kann.

Wir erinnern hier an die gegebene Bezeichnung des Absoluten, als unendliche Klarheit und unendliche Fülle der Idee. Die unendliche Klarheit ist nur in der unendlichen Fülle, und diese nur in jener absolut; aber, und dieß fügen wir jetzt noch hinzu, so wie das Licht nicht theilweise, sondern immer allgemein leuchtet, der dunkle Körper hingegen nur theilweise in das Licht eintritt: eben so durchdringt die unendliche Klarheit ewig die unendliche Fülle; aber die unendliche Fülle kann nur als Zeit in die Klarheit eintreten, obgleich sie ewig in ihr, nur nicht für das Le-

ben, sondern für die Anschauung, enthalten ist. Das ewige Durchdringen, das **ewige Seyn** der Klarheit in der Fülle, die absolute Identität in absoluter Totalität ist die absolute **Wissenschaft**; das ewige Sezen der Fülle in die Klarheit mit absoluter Vorherbestimmung der Fülle in der Klarheit, ist der absolute **Begriff der Geschichte.** Oder: das absolute Erkennen, was eigentlich und allein **Vernunft** zu nennen ist, indem es allein die Wahrheit giebt, ist das unmittelbare Bild, das **Urbild** des Absoluten, die absolute **unmittelbare** Offenbarung der ewigen Vernunft. Denn im absoluten Erkennen giebt sich in jeder besondern Form das Ganze, und jede besondere Form ist im Wesen identisch mit dem Ganzen, so daß Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität, eben so der Charakter der Wahrheit, wie des Ewigen, Absoluten ist. Geschichte ist freye Belebung des Urbildes, und diese **Belebung** allein verdient **Vernunfthandlung**, objektives, wahres Handeln genannt zu werden; denn nur in ihr offenbaret sich wahre, positive Freyheit. Aber das Urbild wird durch Freyheit auf Individualität, durch Handlung auf Besonderheit, durch Geschichte auf Thatsache (im allgemeinsten Sinne), auf Einzelseyn beschränkt: das **Urbild lebt im Bilde.** In dem wandelnden Bilde das unwandelbare Urbild, in der vorübergehenden Handlung die gleiche, ewige Vernunft, in dem zufälligen Moment die ewige, heilige Nothwendigkeit erkennen — heißt die Geschichte absolut begreifen.

Der absolute Begriff der Geschichte hat, wie auch seine Form, als reale Offenbarung des Realen im Realen, aussagt, drey Bestandtheile.

Der erste ist die **Freyheit**, die reale Offenbarung des Absoluten, der zum Leben hervorbrechende ewige Strahl des ewig Nothwendigen, die ewige Schöpfung, ewige Zeit, **ewiger Akt.**

Hierbey wollen wir nur das bemerken, daß die Freyheit, obgleich absolut, doch so wenig als das Nothwendige, das Absolute an sich selbst sey. Sie ist der reale Modus der Offenbarung des Absoluten, wie das Nothwendige der ideale; beyde aber sind absolut, weil sie keinen realen, sondern nur einen idealen Gegensatz bilden, weil das Freye, Reale, im Absoluten eben so das Nothwendige, wie dieses, als das Ideale, im Absoluten das Freye ist. Freyheit ist freye, das ist, lebendige, thätige Nothwendigkeit; Nothwendigkeit ist im Wesen ruhende Freyheit. Eine im Ausdruck und Begriff zwar sehr verschiedene, aber in der Anschauung gleiche Bezeichnung der Offenbarung des Absoluten giebt Spinoza in den unendlichen Attributen der Gottheit — Ausdehnung und Denken. Jenes ist die Nothwendigkeit, dieses der ewige Akt, die Freyheit; im Absoluten selbst angeschauet jenes die unendliche Fülle, in wissenschaftlicher Bezeichnung Totalität — dieses die unendliche Klarheit, in wissenschaftlicher Bezeichnung Identität. Nur ist die wichtige Verschiedenheit des Standpunktes nicht zu übersehen. Spinoza, und so auch Schelling in seinen demon-

monstrativen Darstellungen, haben den Standpunkt der Wissenschaft, folglich den der idealen Offenbarung des Idealen im Idealen, und auf diesem Standpunkt kann weder die Nothwendigkeit noch die Freyheit, sondern nur das Reale und Ideale mit Indifferenz Beyder hervortreten, und erst durch wissenschaftliche Construktion wird für die Wissenschaft das Analogon des Nothwendigen und Freyen, als Totalität und Identität, aufgestellt. Wir aber haben den Standpunkt der Wissenschaft und Geschichte, der idealen und realen Offenbarung, oder den Standpunkt der Wissenschaft für die Geschichte und den Standpunkt der Geschichte für die Wissenschaft. So leuchtet die Wissenschaft, in ihrem Exponenten der Idealität, als Nothwendigkeit in die Geschichte; und die Geschichte, in ihrem Exponenten der Realität, als Freyheit, in die Wissenschaft. Wer, auf dem Standpunkt der Wissenschaft, in dieser befangen ist, dem geht die Freyheit, das Leben, in dem ewigen Fatum unter — Saturn verschlingt seine Kinder. Wer auf dem Standpunkt der Geschichte in der Empirie befangen ist, dem geht die Nothwendigkeit, mit ihr die Wesenheit, in eitler Form, in Willkür, im ungöttlichen, chaotischen Leben verloren — der Olymp wird von Riesen bestürmt. Dürfte man in unsern Tagen die Idee der Weisheit anregen, so wäre unsere Meinung, daß der oben bezeichnete Standpunkt, auf dem Wissenschaft in ihrer größten Strenge, und Leben in seiner tiefsten Wahrheit zusammenströmen, und sich in ewig fester Ordnung durchkreuzen, der ihrige seyn müsse. Die Weisheit wäre die Leuchte,

zwar

zwar nicht der Philosophie, denn diese ist als Wissenschaft selbst das Licht, aber wohl des in dem zum Theil immer dunklen Leben stehenden Philosophen; sie wäre das Resultat, nicht des Lebens, denn dieses hat an sich kein Licht, aber der in das Leben einströmenden Philosophie. Die Weisheit hätte die aus der Wissenschaft in das Leben eindringenden Ströme des Egoismus und Fatalismus (die beyden praktischen Tendenzen aller philosophischen Systeme) abzuwehren; und das Zerrinnen der Lebensquelle in gehaltloses, historisches und empirisches Raisonnement ohne Anfang und Ende mit hohler Mitte, ohne Höhe und Tiefe mit leerer Breite, durch wissenschaftliche Dämme zu verhindern *).

Der zweyte Bestandtheil des absoluten Begriffs der Geschichte ist die **Nothwendigkeit** aus der Freyheit, das **Urbild** in freyer Bildung, das ewig ruhende Wesen in lebendiger Selbstthätigkeit, das Seyn im

*) Die hohle Mitte und leere Breite der sogenannten Lebensphilosophie, die durchaus über den bon sens, das ist, über den Anschein nicht hinaus will, und auf der Oberfläche flatternd das Nächste für das Gewisseste hält, macht sich als Weisheit dann geltend, wenn eine Nation, ihrer ferneren Cultivirung gleichsam müde, ruhend auf dem Ruhme der Vorfahren, und geblendet von dem leeren Glanze, den das von seiner Fülle ausgeleerte, und in keiner Kraft mehr neu belebenden Widerstand findende Licht verbreitet, nur die Cultur genießen, nicht erhöhen, das heißt, nicht als Nation fortleben, sondern in ihren Mutterleib zurückkehren will, wohin sie endlich auch gelangt Denn wilde Horden gehen aus der veralteten Larve hervor.

im Werden, die Möglichkeit in der Verwirklichung, die reale Offenbarung des Realen.

Das Reale, welches geoffenbaret wird, ist weder die Freyheit, denn diese ist das Offenbarende, noch die Erscheinung, denn diese ist das Geoffenbarte; es ist folglich nicht der Realgrund der Erscheinung, als solcher, oder der Grund, daß sie überhaupt ist, noch die Wirklichkeit, das Daseyn selbst, sondern das Ideale, das in beyden, im Grunde und in der Erscheinung, in der Freyheit, als dem das Daseyn belebenden Geist, und in dem Daseyn, als dem Organ der Freyheit, als das **gleiche Reale im realen Kunst-Ausdruck** (Schönheit) sich darstellt, das ewig vollendete, in jeden Moment einströmende Reale, das durch die trübe Zeit verdunkelt, der Reflexion in düsterer Ferne als **Endzweck** erscheint.

Die Freyheit ist der lebendige und belebende Strahl der Nothwendigkeit, ihre Individualität, und erzeugt, als solche, das Besondere, in ihm das Bild des Urbildes, das Nothwendige des Wesens. Sie strahlt aber eben so in die Nothwendigkeit zurück, wie sie aus ihr hervorstrahlt; und wie sie in ihrem Ausstrahlen das **schöne Kunstwerk der Nothwendigkeit**, die Welt, erzeugt: so in ihrem Zurückstrahlen das **erhabene Kunstwerk der Freyheit**, die Sittlichkeit. Doch wie jenes Ausstrahlen und dieses Zurückstrahlen nur die entgegengesetzte Richtung der in der Nothwendigkeit wurzelnden Freyheit, des Einen göttlichen Akts, der ewigen Schöpfung ist: so können

nen

nen auch jenes Schöne und dieses Erhabene nur das Eine Nothwendige, das Eine Ideale, die Eine Idee darstellen. Die aus der Nothwendigkeit in Freyheit als **schön** hervorgehende Welt ist in der Nothwendigkeit, und durch sie auch erhaben; die aus der Freyheit in Nothwendigkeit als **erhaben** hervorgehende Welt ist in ihrer Freyheit auch schön: jene der reale, diese der ideale Ausdruck der im ewigen Wesen stehenden Erscheinung; jene die im ruhenden Seyn **wahre Schönheit**, diese in lebendiger Thätigkeit **schöne Wahrheit**.

Der dritte Bestandtheil des absoluten Begriffs der Geschichte ist sie selbst als **Erscheinung im Absoluten**. Die Offenbarung **im Realen**, das auf dem Nothwendigen ruhende, und durch und in Freyheit erscheinende Daseyn.

Nur das, **was geschieht**, hat Daseyn, alles Daseyn besteht **durch** den ewigen Akt, durch ewige Schöpfung, durch göttliche Freyheit. Aber das **Geschehene** ist nicht aus Nichts hervorgegangen, denn der ewige Akt ist, als ewig, nur Offenbarung des Ewigen, des Nothwendigen, des Wesens; so daß Daseyn, absolut betrachtet, nur die **Form** der Erscheinung des Absoluten ist, das freye Organ des Nothwendigen, und das nothwendige Organ der Freyheit; das Nothwendige kann nur in dem freyen Organ **erscheinen**, die Freyheit **muß** in diesem ihrem Organ das Nothwendige erscheinen **lassen**.

Jede Erscheinung der Natur ist, an sich, unmittelbarer und ewiger Akt der göttlichen Freyheit, und es offenbaret sich in ihr, für die Anschauung, das ganze Universum, das ewige nothwendige Wesen. So ist jede **wahre** Vernunfthandlung des Individuums die Schöpfung einer ganzen Welt, und für das Ideale das, was die göttliche Vernunfthandlung, die ewige Schöpfung für das Reale, folglich dem Wesen nach ganz dasselbe. Die wahre, positive Freyheit des Menschen ist die wahre göttliche Freyheit, und die wahre Vernunfthandlung des Menschen offenbaret dasselbe nothwendige Wesen im Idealen, welches die ewige Schöpfung in der Natur im Realen offenbaret. Der Mensch als wahres Vernunftwesen, das ist, als **Vernunfthandlung**, und in dieser Handlung, ist der **geoffenbarte Gott** im Idealen; die Vernunfthandlung **im** Menschen, der als **Mensch**, oder im Realen **geoffenbarte Gott**. In der Vernunfthandlung ist Gott Mensch, und der Mensch Gott, so wie in der Vernunftansicht der Welt, oder in der Anschauung, die Natur Gott, und Gott die Natur. Doch dieß fällt in den Begriff der Religion.

Das Daseyn ist nichts als die schwindende Hülle der Vernunft, und bezeuget, als bloße Hülle, ihre Nichtigkeit hinlänglich dadurch, daß sie keinen Augenblick im festen Bestehen weilet, sondern schon im Moment des Entstehens wieder zu sterben anfängt. Aber sie bewährt auch ihre höhere Würde in der Vernunftbestimmung, als Hülle **der Vernunft** dadurch, daß sie ewig neu, in frischer Jugend wiederkehrt, so daß

aus

aus dem Tode nicht minder das Leben, wie aus diesem der Tod hervorgeht. Unendliche Hüllen trug meine Vernunft, ehe sie die gegenwärtige bewohnte, diese selbst gaukelt wie ein täuschendes Traumbild vorüber; aber die Vernunft lebt frey in ihr, sie wird nach ihr fortleben, und ewig fort vollkommenere Hüllen sich anbilden, wenn nicht schon diese für ihre Trägheit zu vollkommen war, wenn nicht die Freyheit unter ihrem eigenen Gebilde versank, und dieses selbst zur dürren, faulen Schale herabgewürdigt wurde.

Das Resultat aus allem diesem ist, daß der absolute Begriff der Geschichte dem Caussalbegriff derselben absolut entgegengesetzt, und daß, wenn jener der wahre ist, dieser nur einen Schein bildet, der durch die Widersprüche, auf welche er uns führet, wenn wir ihn für wahrnehmen, das Bedürfniß der absoluten Ansicht anzuregen bestimmt ist; an sich aber als der Ausdruck, die Form des Losbrechens der Vernunft von dem Besonderen, in welchem sie, als übergehend aus einer Hülle in die andere, eine Zeit lang schlummert, ohne Bewußtseyn thätig ist, angesehen werden muß.

Es ist keinen Zweifel unterworfen, daß die ideale sowohl, als reale Geschichte im Caussalzusammenhang nicht allein angesehen werden **kann**, sondern daß auch diese Ansicht zuerst sich uns darbietet. Aber wir sollten doch nie vergessen, daß die Vernunft aus der Materie (dem Besonderen) sich entwickelt, ohne ihr den Ursprung zu danken, daß folglich die der Zeit

nach

nach erste, oder erscheinende, nicht auch deßwegen der Natur nach die erste, oder wahre ist. Lassen wir die Materie **vor** der Vernunft, nach Raum und Zeit, stehen, so kann diese allerdings nur so weit sich geltend machen, daß sie die Materie in Trennung von sich erhält. Und diese Trennung spricht das Gesetz der Caussalität aus, indem aus jeder concreten Wahrnehmung die Vernunft als Ursache herausgehoben wird. Daß aber diese Relativität eine bloß subjektive ohne objektive Realität ist, beweiset schon die Unmöglichkeit, die Ursache rein herauszufinden, so lange wir die Materie für sich der Vernunft entgegenstehen lassen; und die Nothwendigkeit, jede Ursache eben so wieder als Wirkung, wie diese als Ursache, anzusehen; so daß wir nur durch einen, für diesen, der Zeit nach ersten Standpunkt, nämlich der Reflexion, inkonsequenten Gewaltstreich der Vernunft, welcher die Materie in **Nichts** verwandelt, zu der höchsten Intelligenz, als erster und wahrer Ursache, gelangen können. Die Idee der Schöpfung aus Nichts ist der wahre Uebergang von der in der Reflexion noch verschlossenen Vernunft, in ihre eigenthümliche Sphäre, zur Anschauung, wo sie sich nicht mehr im Gegensatz mit der Materie, sondern diese selbst als den Einen, den realen Modus ihrer Erscheinung, so wie das Bewußtseyn, oder die Erkenntniß als den zweyten, dem Wesen nach mit jenem identischen, anschauet.

Wenn daher die ganze Geschichte, alle Erfahrung im Caussalzusammenhang erscheint, so wollen wir keinesweges diese Erscheinung läugnen, oder sie

für

für Sinnentäuschung erklären. Aber wohl behaupten wir, daß sie eine Vernunfttäuschung, daß sie die Ansicht der aus ihrer Sphäre objektiv herausgefallenen, und subjektiv noch nicht in sie zurückgekommenen Vernunft sey, daß sie folglich keine objektive Wahrheit habe, daß sie die leere Zeitform sey, die für die Vernunft bedeutungslose Oberfläche, unter welcher jene nach einer ganz andren, nach der absoluten Gesetzgebung lebt. So müßte es den natürlichen, an Geist und Körper gesunden Menschen, der sich in seinem Organ frey bewegt, ohne auf irgend einem Punkt einen Anstoß zu fühlen, eitle Sophisterey dünken, wenn man ihm beweisen wollte, daß alle seine Bewegungen durch Vorstellungen bewirkt würden, die von den Bewegungen selbst unterschieden seyen, und sich zu ihnen, wie Ursachen zu den Wirkungen, verhalten; obgleich er da, wo er diese Identität nicht fühlt, nämlich in Beziehung auf äußere einwirkende Dinge, der unvermeidlichen Vernunfttäuschung nicht entgehen kann: so daß auch der Gesundeste der Kunst und Wissenschaft, die man doch nicht für etwas dem Geist zufälliges halten wird, bedarf, um hinter diesem Schein die Wahrheit zu finden.

Wie sich Gesetz der Caussalität durch den Mittelbegriff der unendlichen Bewegung, welcher die Ursache als transcendentales, im ewigen Akt das Absolute ewig ausstrahlendes Centrum setzt, in die Vernunftansicht aufgelöset werden könne, ist oben an seinem Orte gezeigt worden.

Der absolute Begriff der Geschichte, oder die Geschichte des Universums, zergliedert sich nach dem idealen Schema in vier Zweige, zwey der idealen und zwey der realen Reihe.

Ideale Reihe.	Reale Reihe.
1.	2.
Geschichte des Bewußtseyns überhaupt.	Geschichte der Weltkörper.
Idealer Typus der Geschichte.	Reale Darstellung des Bewußtseyns.
Innere Geschichte der Menschheit *).	**Innere Geschichte der Natur.**
(Allgemeine Welt- oder Universal-Geschichte, Philosophie der Geschichte der Menschheit, Culturgeschichte, Erziehung des Menschengeschlechts u. f. ruhen nach ihrem philosophischen Begriff auf jenem Typus als ihrer Basis.)	(Geognosie, Meteorologie, Mechanik, die ganze, sogenannte, angewandte Mathematik und Astronomie gehören hierher.)
3.	4.
Geschichte der Gesellschaft überhaupt.	Geschichte des Organismus.
	Besondere Naturgeschichte.
Aeußere Geschichte der Menschheit.	**Aeußere Geschichte der Natur.**

Bemer-

*) Eine Darstellung derselben in dem hier gefoderten Sinne giebt Schellings System des Transcendental-Idealismus.

Bemerkungen zu diesem Schema.

1. Dieses Schema unterscheidet sich von dem idealen darin, daß die in ihm verzeichneten historischen Wissenschaften, nicht, wie die idealen, das Seyn an sich und absolut, nicht die Möglichkeit an sich, als absolute Nothwendigkeit, sondern das Seyn im Daseyn, die Möglichkeit in der Wirklichkeit darstellen; daß sie nicht, wie die idealen, die Objektivität überhaupt, sondern reale Objekte nach ihrem Wesen bestimmen; daß sie zwar mit jenen Nothwendigkeit und Absolutheit der Form gemein haben, aber nicht auch objektiv auf der Nothwendigkeit haften, sondern die Freyheit, den ewigen Akt, zur Basis haben, wie aus der besonderen Vergleichung noch deutlicher hervorgehen wird.

2. Der absolute Idealismus, oder die Wissenschaftslehre, entwirft den Typus alles Wissenschaftlichen überhaupt, den Typus der Organisation der Vernunft an sich, die absolute Nothwendigkeit des Universum, die allgemeine Gesetzgebung der Vernunft. Die Geschichte des Bewußtseyns überhaupt, obgleich als Wissenschaft absolut, und ganz jenen allgemeinen, absoluten Typus wieder darstellend, nimmt doch, als Geschichte, die Differenz des Realen, nicht wie die Wissenschaftslehre, als Form in das Wesen, sondern als Wesen in die Form auf. Das heißt, sie setzt die Freyheit, den absoluten Akt, als das Individuum voraus, in welchem sich die allgemeine Vernunft offenbaret. Dadurch wird die Wissenschaft geschichtlich, Geschichte der Menschheit in ihrem innern Bau,

genetische Geschichte des Selbstbewußtseyns, das, als solches, immer der Natur, als Freyheit der Nothwendigkeit, entgegengesetzt ist.

3. Die Geschichtschreiber der Menschheit, der Cultur, werden überall nothwendig auf gewisse Grundstücke der Entwickelung, oder Erziehung, zurückgeführt. Man nennt sie Zeitalter, Epochen, die für die innere Geschichte der Menschheit von Alten und Neuen ideal bestimmt, und metaphorisch bezeichnet werden. Der Alte spricht von einem goldenen Zeitalter, einem silbernen u. s. f.; der Neue von Kindheit, Jugend, Mannheit der Menschheit. Die Bezeichnungen der Alten sind mehr aus dem realen Leben, die der Neuen aus dem idealen Wissen gehoben, aber sie sind hier wie dort schwankend, unfruchtbar, ja wohl auch fabelhaft, und bey unsern subjektiven Geschichtschreibern oft höchst verkehrt und ungerecht, wenn diese Abschnitte aus Traditionen und Urkunden hervorgesucht werden. Die absolute Geschichte des Bewußtseyns muß diese Grundstäbe aufstellen, und nur in diesem Sinne kann von einer Priorität der Erkenntniß der Menschengeschichte; aber auch nur unter Voraussetzung dieser Priorität, von einer philosophischen Geschichte der Menschheit, von wahrer Culturgeschichte die Rede seyn.

4. Die Astronomie bestimmt das ewige Seyn der Weltkörper, und die ewigen Gesetze, nach welcher sie, als Ideen, ewig in sich selbst bestehen. Die innere Geschichte der Weltkörper betrachtet sie als im

Werden, im Uebergang aus dem Seyn in das Daseyn, und die Gesetze ihrer Bildung, die dem Wesen nach von den ewigen Gesetzen des Seyns nicht unterschieden sind, aber den Weltkörper aus der Indifferenz in der Idee in die Differenz der Erscheinung hinüberleiten.

Wie die innere Geschichte des Bewußtseyns von der Freyheit, als dem ewigen Akt, ausgeht, so auch die innere Geschichte des Weltkörpers, als der realen Ichheit; und wie dort der ewige Akt, als Unendliches, im unendlichen Gegensatz in die Erscheinung übergeht, um in der Einheit des Gegensatzes Produkt, wirkliche Erscheinung zu werden — so auch hier. Wie der unendliche Gegensatz das ganze reale Universum in seiner historischen Darstellung, oder als Offenbarung der ewigen Zeit, durchgreife, davon haben uns die ältesten Physiker, besonders aber Platon mit beständiger Beziehung auf die absolute Wissenschaft, oder die Idee, treffliche Muster von Darstellungen gegeben; so daß wir uns, durch Hinweisung auf den Timäos dieses Philosophen, auf das bestimmteste darüber zu erklären meinen, was wir unter der innern Geschichte des Universum verstanden wissen wollen.

5. Das Innere verhält sich zum Aeußern wieder als Ideales zum Realen, als Allgemeines zum Besonderen. So wie daher die Mathematik unter der Wissenschaftslehre, als Ideales unter dem Idealen, aber mit Beziehung auf das Reale, steht: so die äußere Geschichte der Menschheit, oder die Geschichte

der Gesellschaft, unter der Geschichte des Bewußtseyns, oder der innern Geschichte der Menschheit.

Die Geschichte der Gesellschaft hat mit der Geschichte überhaupt gemein, daß sie von der Freyheit ausgeht; unterscheidet sich aber von der Culturgeschichte, die ganz im Idealen steht, und das unmittelbare Gewächs des Bewußtseyns ist, durch ihre Beziehung auf das Reale, so daß sie sich zu jener, wie das Organ zum Geist, verhält. Die Cultur durchströmt die Gesellschaft; aber diese giebt ihr Bestand. Ohne Cultur wäre keine Gesellschaft; aber ohne die Gesellschaft wäre die Cultur ein sprühender Funke, der im Augenblick verschwindet, ohne Licht zu entzünden. Von der innern Geschichte der Natur unterscheidet sich die Geschichte der Gesellschaft durch ihre Idealität, so daß sie als der zur Objektivität sich bildende Hauch des Weltkörpers, als die ideale Organisation des den Weltkörper belebenden Geistes anzusehen ist.

5. Die äußere Geschichte der Natur, oder die Geschichte des besondern Organismus, hat die Geburten des Weltkörpers, oder bestimmter, seine Organe zum Gegenstande; sie ist die Physiologie des Weltkörpers. Er selbst tritt als Allgemeines in das Ideale zurück, und die Freyheit, der ewige Akt, senkt sich als **Trieb** in die besonderen Organismen. Dieser Organismen sind drey, Pflanze, Thier, und Mensch, als drey Leiber. Die Seele (der Akt) der Pflanze ist der **erzeugende Trieb** (vorstellend ohne Reflex); die Seele des Thieres ist doppelt, der **erzeugende**

und

und **empfindende Trieb** (vorstellend mit Reflex, sinnlich erkennend); die Seele des Menschen ist dreyfach, der **erzeugende, empfindende,** und **sprechende Trieb** (handelnd, in ursprünglicher Bedeutung, als Technik, Zweckfähigkeit). In der Pflanze stellt sich der Weltkörper als **Bild** dar (Vorstellung); im Thiere **findet** er sich als Bild (Empfindung, Lebensgenuß); im Menschen spricht er sich aus, **erkennet sich als Zweck** (Wissen, als Reflex, nicht des Produkts, sondern des Akts selbst, Handlung, Bewußtseyn).

Die Seele des besondern Organismus ist seine **Beziehung auf das Ideale**, welche in diese Kategorie der Geschichte fällt. Durch diese Beziehung unterscheidet sich auch der besondere Organismus, als historisch, von dem Weltkörper selbst in historischer Ansicht; denn in ihm, als dem **Werdenden**, kann nicht, wie in den schon **gebildeten** und nur in **vorherbestimmter Bildung** werdenden Organen, Leib und Seele unterschieden werden; so daß man den Weltkörper eben so den Totalleib der besondern Organismen, wie ihre Totalseele nennen kann; er ist aber eigentlich die ins Ideale zurückgetretene Allgemeinheit, die sich in der **Reproduktion** des besondern Organismus bewähret, also das, **was** in den Organen sich ausspricht.

Zu dem allgemeinen Bewußtseyn verhält sich der besondere Organismus, wie das reale Produkt zur idealen Kraft, oder wie die besondere Erscheinung zum allgemeinen Typus; von der allgemeinen idealen Cultur hingegen ist er die besondere reale Quelle.

Die Gesellschaft aber, als das historisch Ideale mit Beziehung auf das Reale, und der besondere Organismus, als das historisch Reale mit Beziehung auf das Ideale, verhalten sich gegenseitig, wie reales Bild zu idealem, und umgekehrt. Zur Gesellschaft wird erstens Erzeugung erfordert (Familie); zweytens, Empfindung, Leben, Bewegung, mannigfaltiger Reflex (Temperament), dasjenige, was zu ordnen ist; drittens, die ordnende Zweckmäßigkeit. Wahres Nachbild und Vorbild des Organismus, die dreyfache Seele der Masse.

Die ideale Offenbarung des Idealen im Idealen, oder die Wissenschaft an sich, stellt das Universum in seinem ewigen Seyn, Nothwendigkeit, Wesenheit dar; aber die reale Offenbarung des Realen im Realen ist Darstellung des Lebens des Universum. Da nun, wegen der absoluten Einheit des Universum, das Leben nicht in der Freyheit, von der es ausgeht, sondern in der Nothwendigkeit, aus der es ewig hervorstrahlt, seine wahre Bedeutung hat: so muß auch das Leben wissenschaftlich aufgefaßt werden, wenn sein wahres Wesen zur Erkenntniß kommen soll. In der wissenschaftlichen Auffassung des Lebens muß der nothwendige Typus, welchen die Wissenschaft an sich, im Idealen im reinen Licht entwirft, in lebendigen Farben im Realen zurückstrahlen, so daß nur die Freyheit, der ewige Akt, der Schlüssel des Lebens, als Differenz das Licht vom Gegenlicht scheidet. Und dieses Zurückstrahlen des Urbildes ist das,

was

was wir **Geschichte des Universum** nennen, deren Schema wir so eben entworfen und erläutert haben.

Die Geschichte, in dieser Bedeutung, knüpft eigentlich das Leben an die Wissenschaft, das Gegenbild an das Urbild. Aber das Urbild muß auch im Leben selbst als sein Wesen sich darstellen; und so ist die Geschichte des Universum eben so nur der allgemeine Typus des wahren Lebens, wie die Wissenschaftslehre der Typus aller Offenbarung überhaupt.

Das Wesen ist ewig nur ein Ideales, die Geschichte des Universum, als reale Offenbarung des Realen im Realen, ist daher durchaus nur die Form der Differenz des Absoluten, die Form der Zeit, oder der Freyheit, des sich differenziirenden, zum Leben freymachenden Nothwendigen. Die **Wahrheit** des Lebens, das ewige, nothwendige Wesen, muß auch im Leben wieder als **Ideales** hervortreten, und dieses Ideale verhält sich zur Geschichte des Universum, wie das Wesen zur Form.

Das ewige, in der Geschichte als wahres Leben sich offenbarende Wesen ist die **Sittlichkeit**, der wahre ins Leben tretende Charakter der Offenbarung, der Endzweck der Schöpfung, der in jedem Moment, in jeder Erscheinung realisiret wird, die Bestimmung des Menschen, die er durch jeden (wahren) Vernunftakt erfüllt.

Um von der allumfassenden Natur, das ist, dem Universum der Sittlichkeit, oder dem sittlichen Uni-

versum die wahre, durch keine besondere Zwecke, die in den meisten Moralsystemen, selbst dem Kantischen, hervorstechen (ganz eigentlich hervorstechen, denn durch solche Zwecke wird die Ansicht der Sittlichkeit eckig und schroff), auch nicht durch den Zweckbegriff selbst, zu dem sich Fichte erhob, beschränkte und getrübte Ansicht zu erhalten, ist es nöthig, den Charakter der Wissenschaft und den Charakter der Geschichte scharf ins Auge zu fassen.

Der Charakter der Wissenschaft ist Nothwendigkeit, und zwar nicht bloß formelle, sondern wesentliche; denn sie offenbaret das ewige Wesen, das, worin das ganze Universum sein Bestehen hat, was als ewige Wahrheit aller Erscheinung zum Grunde liegt, das Urbild der ewigen Vernunft, die innere Natur der Gottheit, das göttliche Gepräge des Universum.

Es ist nur Eine Wesenheit, so wie nur Eine Gottheit, Ein Universum, Eine Menschheit — Ein Ewiges, Ein Unendliches, Ein Endliches: das Ewige, die Gottheit, **geoffenbaret** als Unendliches im Endlichen, und als Endliches im Unendlichen; das Unendliche, das Universum, **offenbarend** das Ewige im Endlichen als Unendliches, und im Unendlichen als Endliches; das Endliche aber, das Besondere, das Individuum, die **Offenbarung** selbst des Ewigen im Unendlichen als Endlichen, und im Endlichen als Unendlichen.

Das geoffenbarte Wesen wird, als solches, nur durch das Offenbarende erkannt, und nur in der Identität

tität des Offenbarenden und Geoffenbarten in der Erkenntniß wird das Besondere, das Endliche, wahre Offenbarung des Ewigen, **Vernunft-Individuum.** Wenn nun das Geoffenbarte, die Gottheit, das **Wesen**, das Offenbarende aber, das Universum, die **Form** ist, so ist Identität der Form und des Wesens die erste nothwendige Bedingung der wahren Offenbarung.

Diese Identität ist aber auch der Charakter der absoluten Wissenschaft, und so ist absolute Wissenschaft das **wahre Bild** der wahren Vernunft-Individualität, das Bild, oder der unmittelbare **Beweis** der Offenbarung des Ewigen, der Gottheit. Und da Identität der Form und des Wesens der Ausdruck absoluter Nothwendigkeit ist, so folgt weiter, daß **absolute Nothwendigkeit** der **Grundcharakter** des Vernunft-Individuum, seine Basis bezeichne.

Der Charakter der Geschichte ist Freyheit, der ewige Akt, welcher das ewige Wesen ewig offenbaret, und so die **Zeit** erzeugt. Die Freyheit ist zwar das Offenbarende, aber nur des Einen Wesens, und hat selbst kein Wesen, als inwiefern sie das Eine Wesen offenbaret. Sie ist ewig, wie das Wesen selbst, aber ewig das Offenbarende, das Wesen in Form, dadurch in Differenz setzende, aber immer wieder mit Indifferenz der Form und des Wesens; so daß nur der **Akt selbst**, als solcher, die Differenz hervorbringt, aber sie in seinem Produkt, der **Form selbst**, wieder aufhebt. Dieß ist das Geheimniß der Freyheit, welches nur derjenige begreift, welcher sie selbst als ewi-

gen Akt rein in sich auffaßt; für den aber, der dieß nicht kann, oder nicht will, nicht allein Geheimniß bleibt, sondern in der Beleuchtung der Reflexion ein offenbarer Widerspruch ist. Die Freyheit hat nur insofern Realität, inwiefern sie die Nothwendigkeit offenbaret, außer dieser Offenbarung kann sie nicht bloß **nicht erkannt werden**, sondern **ist** auch **nicht**. So wie überhaupt von dem, das nicht erkennbar ist, auch kein Seyn, etwa durch **Glauben** oder **Ahndung**, **Nichtwissen**, prädicirt werden kann. Die Freyheit wird nur **in** der Nothwendigkeit, als ihr Strahl, ihr Akt, ihre Individualität, so wie die Nothwendigkeit, das Wesen, nur **durch** die Freyheit, durch den Akt, durch den göttlichen Strahl in uns, doch wieder nur **in** der mit dem Wesen identischen, und in dieser Identität **nothwendigen** Form erkannt. Wer den Geist versteht, den wir durch die Verhältnißwörter **In** und **durch**, andeuten wollen, der weiß auch, daß mit dem Wort **Freyheit** zwar ein **Wunder** aber kein Widerspruch ausgesprochen werde; er sieht klar ein, wie es unmöglich sey, mit der Freyheit aus dem Widerspruche zu kommen, ohne eine klare Erkenntniß der Nothwendigkeit zu haben; er begreift, wie die Freyheit, welche als **absolut** der Nothwendigkeit, obgleich nicht der Zeit, doch der Natur nach, vorausgesetzt, nichts als **Willkür**, diejenige aber, welche als **bedingt** durch das Moralgesetz **postulirt** wird, bloße **Täuschung** sey. Die wahrste Vorstellung der Freyheit war immer zugleich die nächste, die aus dem **unmittelbaren Gefühl** abgezogene; ohne Erkenntniß der Nothwendigkeit

aber

aber blieb sie leer und todt, und konnte nur dazu dienen, den **Glauben** an das Nothwendige, und die **Hoffnung** zur Erkenntniß desselben zu unterhalten; den Mangel aber dieser Erkenntniß, welcher auch, neben der **objektiven** Erkenntniß, **subjektiv** fortbestehet, durch **Liebe** zu ersetzen.

Nur mit der Freyheit zugleich, und durch sie erwacht im Vernunft-Individuum die Nothwendigkeit, das Wesen; aber sie ist auch nur das Erweckende, Belebende, welches das Wesen in die Form setzt, zum Bewußtseyn bringt. Die Freyheit wird daher von der Reflexion, welche alles in der Zeit betrachtet, nothwendig als das Erste gesetzt; ist aber der Natur nach das Zweyte, das Offenbarende, folglich der **zweyte Charakter** des Vernunft-Individuum, sein belebendes Princip.

Als offenbarend das Nothwendige durch Freyheit, ist das Vernunft-Individuum die **freye Offenbarung der ewigen Vernunft.** Dieß ist der Begriff des **sittlichen Wesens**, den wir jetzt in die wissenschaftliche Form übertragen, und dadurch zum absoluten Begriff der Sittlichkeit erheben wollen.

Wir haben die absolute Wissenschaft, die Wissenschaft an sich, als ideale Offenbarung des Idealen im Idealen, und die historische Wissenschaft, in ihrer absoluten Ansicht, als die reale Offenbarung des Realen im Realen charakterisiret. Nun leuchtet ein, daß das wissenschaftlich Absolute, das der Wissenschaft an

sich,

sich, und der historischen Wissenschaft gemein ist, in der **Gleichheit der Form**, das ist, in der Gleichheit des Geoffenbarten, des Offenbarenden, und der Offenbarung, oder Darstellung bestehe; so daß die reine Wissenschaft eben so ideale Offenbarung ist, des Idealen im Idealen, wie die historische die reale des Realen im Realen. Diese Gleichheit ist die **wissenschaftliche**, die aber keinesweges die Verschiedenheit, Differenz der Form, in **Beziehung auf das Wesen** ausschließt. Diese Differenz besteht darin, daß die reine Wissenschaft ein nicht bloß **wissenschaftlich Absolutes**, sondern auch **absolute Wissenschaft**, die historische Wissenschaft aber, zwar ein wissenschaftlich Absolutes, doch nicht absolute, sondern historische Wissenschaft ist. Das heißt: die reine Wissenschaft ist bloß, und nichts als Wissenschaft, ihr Wesen sowohl als ihre Form ist Wissenschaft, Form und Wesen sind in ihr durchaus identisch *). Diese Identität ist die **absolute Nothwendigkeit**, das ewige Gesetz alles Seyns, der Charakter der ewigen Wahrheit, so daß alle Form, die in der Trennung vom We-

*) Schon nach dem, was an mehreren Orten dieser Schrift über die Wissenschaft an sich geäußert worden ist, kann es nicht befremden, daß diese Identität noch so wenig erkannt wird. Denn wo ist sie in ihrer klaren und strengen Wahrheit dargestellt, und kann sie überhaupt in der durchaus metaphorischen Sprache dargestellt werden? Wir haben noch keine Wissenschaftslehre! Erscheint sie einst, so muß sie sich, wie die Mathematik, in Zahlen und Figuren aussprechen, die Mathematik muß Philosophie, die Philosophie Mathematik werden. In Pythagoras und Platon finden wir Spuren dieser Ansicht der reinen Wissenschaft.

Wesen sich zeigt (z. B. die Kantischen Kategorien), **als solche**, so wie alles Wesen, das in der Trennung von der Form sich zeigt (z. B. der Jacobische Glaube), **als solches**, keine objektive, ewige Wahrheit hat. Die absolute, oder reine Wissenschaft ist also der auf sich selbst ruhende Prüfstein aller objektiven Wahrheit — und kann die Philosophie nach einem höhern und würdigern Ziele streben?

Aber die absolute Nothwendigkeit, die Identität der Form und des Wesens hat, und kann an sich keine andere, als **wissenschaftliche Bedeutung** haben, und ist, im ganz eigentlichen Sinne, das **Auge des Geistes**, die ursprüngliche und wahre Art der Anschauung zu nennen. **Lebte** der Geist nicht in dem sichtbaren realen **Universum**, so wäre die Anschauung ewig todt, das Auge ewig blind, das heißt, es wäre auch kein Geist; durch das Leben aber **schauet er**, und schauet **sich**, ist Auge und Gegenstand, ist als Leben ein **Reales**, als Schauen ein **Ideales**, und hier erst findet der Charakter der Wahrheit seine Anwendung, die Identität der Form und des Wesens ihre Stelle, die absolute Nothwendigkeit ihre Realität.

Was wir also aus der absoluten Wissenschaft, oder der Wissenschaftslehre, als Resultat in das Leben und in alle Wissenschaften übertragen können und sollen, ist nichts mehr und nichts weniger, als die innige feste Ueberzeugung, daß das Ideale und Reale, diese Modi, in welchen alles Leben und alle Wissen-

schaft sich offenbaret, ursprünglich, an sich, in ihrer Objektivität, in ihrer Wahrheit und ewigen Wesenheit, gar nicht unterschieden, getrennt, entgegengesetzt, sondern Eines und dasselbe seyen, und daß die Welt in ihrer objektiven Wahrheit erkennen nichts anderes heisse, als diese Identität erkennen.

Der Philosoph kann daher, wenn er mit klarer Besonnenheit sprechen will, nichts dagegen haben, wenn der Mensch, oder im bestimmtern Ausdrucke, der Geist, der nothwendig den Standpunkt des Lebens hat, das absolute Wissen, in welchem sich die Identität der Form und des Wesens **ausspricht**, als bloße **Form**, als Richtschnur seines **wirklichen** Anschauens in den Wissenschaften, und im Leben ansieht.

Die Wahrheit selbst finden wir nur im Leben; aber sie suchen und finden lehrt die absolute Wissenschaft. Darum müssen wir auch diese unter den **Exponenten der Idealität** stellen, wodurch eben so die Identität der Form und des Wesens (ideal die Form — Idee das Wesen), als auch der künstlich isolirte Standpunkt des Geistes bezeichnet wird.

Das Leben hat den **Exponenten der Realität**, und wenn in diesem, auf der einen Seite, der natürliche Standpunkt des Geistes sich darstellt: so ist in ihm, auf der andern Seite, die Differenz nicht zu verkennen, welche er in die wissenschaftliche Idealität setzt. Da nun aber der Geist, selbst den Exponenten der Idealität (wissenschaftliche Anschauung)

nicht

nicht fest halten kann, ohne den Exponenten der Realität (die Freyheit im Philosophiren, der freye Entschluß dazu, die freye Festhaltung objektiv angeschauter Nothwendigkeit): so folgt von selbst, daß der Geist die objektive Wahrheit, die Identität des Idealen und Realen, nicht **unmittelbar** als reelle Wahrheit an sich, sondern nur als Indifferenz in der Differenz, zwar nicht als synthetische Einheit des Realen und Idealen, aber auch nicht als ein früheres Ansich, sondern zugleich mit, und in der Differenz erkenne.

Wir meinen uns daher eben so wahr als bestimmt ausgedruckt zu haben, wenn wir an seinem Orte behaupteten, daß die Differenz, als ewiger Akt, ewige Zeit, Schöpfung, Freyheit, für die Wissenschaft zwar bloß **formelle** Bedeutung habe, weil sie die absolute Identität in ein Reales und Ideales zersetzt, ohne die Einheit ihres Wesens aufheben zu können; daß sie aber an sich nicht allein **permanent**, sondern auch das wahre **Offenbarende des Wesens** sey, so zwar, daß ohne dieses Offenbarende das Wesen selbst nicht wäre. Die reale Offenbarung ist also für die ideale nur Differenz der Form, aber die ideale ist ohne die reale an sich schlechthin Nichts. Alles Leben ist nur differente Form, wenn es an den wissenschaftlichen Maßstab der Identität gelegt wird; aber die absolute Wissenschaft selbst ist nur das Absolute des **Lebens.**

Jeder Leser, dessen Geist diesem Gange gefolgt ist, wird hier eine tiefe Anregung ohne Befriedigung füh-

fühlen. Es tritt im Geiste Nothwendigkeit und Freyheit hervor; jene aber, die nur in Identität und Totalität, nur als das sich durchaus gleiche Ganze absolut, und nur als absolut, wahrhafte Nothwendigkeit ist, wird durch die Freyheit **zersetzt**; und diese, die nur als ewiger Akt, ewige Besonderheit, Individualität, nur in der Vereinzelung, im Daseyn Realität hat, schwindet als Differenz der Form in der Indifferenz des Wesens.

Die ideale Offenbarung des Idealen im Idealen leuchtet in der absoluten Wissenschaft als ewiges Licht in das Vernunft-Individuum, die reale Offenbarung des Realen im Realen erfüllet es im realen Universum mit ewigem Leben; aber es selbst hat sich noch nicht in das Licht der göttlichen **Wahrheit**, und in die Fülle des göttlichen **Lebens gestaltet**. Die ewige Nothwendigkeit offenbaret sich dem Vernunft-Individuum in Idealität, die ewige Freyheit in Realität; aber die Feyer der **Offenbarung selbst** wird vom Individuum erwartet. Die Göttlichkeit ist als ideal und real erschienen, aber **Gott selbst** hat sich im Individuum noch nicht geoffenbaret. Diese Personifizirung der Göttlichkeit ist **Sittlichkeit**, die wahre vollendete Offenbarung, die Offenbarung des Absoluten mit dem Exponenten der Absolutheit. Der absolute Begriff der Sittlichkeit ist also: **absolute Offenbarung des Absoluten im Absoluten.**

Die ewige Nothwendigkeit wird zwar, in der idealen Offenbarung, als absolut, absolut erkannt; aber

aber die Individualität geht unter in dieser Erkenntniß. So wird auch die ewige Freyheit, in der realen Offenbarung, als absolute Individualität der ewigen Nothwendigkeit, absolut erkannt; aber diese Individualität sucht die Nothwendigkeit als ihr Organ. Es fehlt also noch das Dritte, in welchem das Ideale und Reale, Seyn und Daseyn, Nothwendigkeit und Freyheit, allgemeine und besondere Vernunft, Wissen und Leben, ewige Wahrheit und ewige Handlung, als das Eine zusammenfallen. Dieses **Eine** ist weder allein ideale Offenbarung des Idealen im Idealen, noch allein reale Offenbarung des Realen im Realen, sondern die Offenbarung selbst in ihrer Idealität und Realität; weder allein göttliche Nothwendigkeit, noch allein göttliche Freyheit, sondern der geoffenbarte **Gott** selbst, und die ewige Nothwendigkeit und ewige Freyheit, das absolut Ideale und absolut Reale, der allgemeine Geist der Erkenntniß und das allgemeine Leben der Natur, das ewige Seyn als ewige Idee, und das ewige Daseyn als ewige Schöpfung — ist die **zwiefach sich offenbarende Natur Gottes.**

Die Philosophie kann nicht von Gott ausgehen, denn sie suchet Gott; aber sie muß auf Gott ruhen, wenn sie die Wahrheit verkündet. Das Vernunft-Individuum ist der Strahl Gottes; aber es muß erst das **Licht** dieses Strahls (in der absoluten Wissenschaft — **Idee**, Nothwendigkeit) und es muß das **Strahlen** des Lichts (im realen **Universum** — **Leben**, Freyheit) erkennen, wenn es sich selbst als **Ebenbild** des ewig strahlenden Lichts, wenn es die

ewige,

ewige, in sich selbst ruhende und lebende Vernunft, wenn es die Gottheit als Gott in sich finden soll.

Die **Idee** (das noch unbestimmte Gefühl der Menschheit, der Geist des Menschen, die unmittelbare intellektuelle Anschauung) erkennet sich im **Urbild** in der absoluten Wissenschaft, als **ideales Universum**; sie erkennet sich in der Geschichte (nach dem oben bestimmten absoluten Begriff) im **Bild**, als **reales Universum**; aber sie erkennet sich als **Original**, als geoffenbarte Gottheit, das heißt, sie erkennet **Gott im sittlichen Universum**. Das sittliche Universum ist die personifizirte Gottheit; in der **realen** (freyen) Potenz der Sittlichkeit als **Sohn** — der **erste** und **letzte Mensch**, Adam und Christus; in der idealen (nothwendigen) Potenz der Sittlichkeit als **Geist** — der allgemeine Geist der **Menschheit**, der wahrhaft göttliche Geist. Aber Sohn und Geist gehen aus dem **Vater** hervor, der **Vater** ist die **unmittelbare** Person der Gottheit, die personifizirte Sittlichkeit an sich, **Heiligkeit**. Der Vater schenkt im Sohne dem Universum die **Freyheit**, aber er **heiliget** es im Geiste durch die **Nothwendigkeit**.

Objektive Sittlichkeit ist **Religion**, subjektive Religion ist **Moral**, das heißt: Nur die auf das Individuum bezogene Religion wird für jenes objektive Sittlichkeit, so daß jedes Individuum nur durch Religiosität sittlich ist, durch diese seine Sittlichkeit aber in die objektive Religion eintritt, zum **wahren Glauben**

ben an Gott gelangt, Ebenbild Gottes, lebendiges Bild des sittlichen Universum wird*).

Die Religion ist das Wesen des sittlichen Universum, folglich sein **idealer Ausdruck.** Das sittliche Universum gestaltet sich aber auch in ein Organ, und dieses ist sein **realer Ausdruck, der Staat.**

Der **Staat** stellt die innere Sittlichkeit, den Typus der Religion, ihr **Urbild**, im Aeußern als **Bild** dar. Der unsichtbare Vater ist die unsichtbare, allgemeine, gesetzgebende Vernunft, sie spreche sich in diesem oder jenem Individuum aus; aber für die äußere Darstellung wird ein Repräsentant der allgemeinen, gesetzgebenden Vernunft erfordert. Dieser ist der **Beherrscher des Staats**, der, seiner Bestimmung gemäß, **sichtbarer Vater** der ihm anvertrauten Menschheit ist.

Der erscheinende Sohn ist die in den **physischen Boden gewurzelte**, und auf dem **Gesetz ruhende Verfassung.** Durch die Verfassung wird der äußere Mensch von der **physischen Nothwendigkeit** befreyet.

Der aus dem Vater und dem Sohne ausgegangene allgemeine Geist der Menschheit ist im Aeußern das waltende, das ordnende und richtende Gesetz (das äußerlich dargestellte Gewissen). Das Gesetz heili-

*) S. die Schlußanmerkung.

heiliget den äußern Menschen durch moralische Nothwendigkeit.

Aeußere objektive Sittlichkeit und Staat sind identisch; aber der subjektive Staat, oder der Staat in Beziehung auf die Individuen, ist der Rechtsstand.

Die innere und äußere Sittlichkeit, Religion und Staat, haben jedes wieder eine ideale und reale, innere und äußere, nothwendige und freye Seite.

Die innere, ideale, nothwendige Religion ist die vorherrschende, zum lebendigen Princip gewordene Richtung der Gesinnung auf Gott, die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, göttliche Gesinnung in subjektiver Beziehung; in dem Vertrauen aber, welches diese Gesinnung begleitet, offenbaret sich die Idee der Vorsehung, als das Objekt der innern Religion, als solcher. Die innere Religion ist nothwendig, weil das Vernunft-Individuum nur durch die göttliche Gesinnung, und durch Vertrauen auf die Vorsehung in die objektive Religion, in den wahren Vernunftglauben an Gott, in das sittliche Universum eintreten, oder, was dasselbe ist, das sittliche Universum in sich realisiren kann.

Die äußere, reale, freye Religion ist, in subjektiver Beziehung der Gottesdienst, oder die der göttlichen Gesinnung entsprechende äußere Handlung. Jede äußere Handlung führt auf Gemeinschaft, so daß der Gottesdienst des Einzelnen gemeinschaftli-

ches Zeichen der Gesinnung wird. Die äußere Religion hat den Charakter der Freyheit, weil sie nicht die zur Objektivität, oder Nothwendigkeit strebende Gesinnung, sondern das Zeichen der an sich freyen Gesinnung ist. Wie die Pflanze aus dem ewigen Akt göttlicher Freyheit als schönes, und in seiner Schönheit freyes Bild (Zeichen) der Gottheit hervorsproßt, aber in ihrem innern Bau in die ewige Nothwendigkeit, als Objektivität, eingewurzelt ist: so geht auch das Zeichen der göttlichen Gesinnung aus ihr, als der freyen mit Freyheit hervor, und ist nur in seiner Freyheit schön und wahr, obgleich die innere Gesinnung in der objektiven Religion mit Nothwendigkeit haftet. Das Zeichen der religiösen Gesinnung ist, seiner Natur nach, in jeder Religion so lange frey, als nicht Politik und Eigennutz Zwang hineinlegen und dadurch mit der objektiven Religion nach und nach auch die göttliche Gesinnung verderben. Das natürlichste freye Zeichen innerer Gesinnung überhaupt ist **Gemeinschaft der Güter** und **der Rede**, die wahre äußere Verfassung der innern Sittlichkeit, oder die religiöse Verfassung, **Kirche**. Da aber die äußere Sittlichkeit sich von selbst in der Staatsverfassung ausprägt, so tritt die religiöse Verfassung in das Ideale zurück, und es bleibt nur wieder ein **Zeichen** der religiösen Verfassung. Die Gemeinschaft der Güter symbolisirt sich in äußern Handlungen der Liebe, in der **Wohlthätigkeit**, und die Gemeinschaft der Rede in der **Lehre**. Wohlthätigkeit und Lehre sind also die Spuren der religiösen Verfassung, und jede Kirche, oder religiöse Gemeinschaft, kann ihren

freyen und religiösen Charakter nur dadurch behaupten, daß sie freye Wohlthätigkeit und Belehrung zur öffentlichen Ordnung bildet. Gemeinschaft des Tisches, durch keinen sklavischen Nebenzweck, sondern durch freye Liebe bestimmt, und freye vernünftige Unterhaltung ist der einfachste Ausdruck der gleichen innern Gesinnung, die natürlichste Wohlthätigkeit ohne Demüthigung, und die natürlichste Belehrung ohne vernunftwidrige Auktorität. Diese Gemeinschaft zur Sache der Gemeinde in Beziehung auf die Religion gemacht, giebt den Begriff des **öffentlichen Gottesdienstes.**

Der **innere Staat** ist, subjektiv, die **willige Hingebung** der besondern Naturfreyheit für die allgemeine gesellige, das ist, sittlich äußere Freyheit; objektiv, die **Idee des Staats**, als Gewährleistung des äußern Lebensgenusses, oder des Genusses der sittlich äußern Freyheit. Was aber den innern Staat befestiget, ihm die vernünftige, geistige Haltung giebt, ist das **gegenseitige Vertrauen** der Bürger und der Verwaltung. Der innere Staat ist die nothwendige Bedingung äußerer Sittlichkeit; denn nur durch willige Hingebung der besondern Freyheit wird der Mensch ein idealer Bürger, und nur jener Staat ist das Bild der innern Sittlichkeit, welchen dieses ideale Band zum Ganzen verknüpft. Der Staat wird durch dieses Band **absolut**, in jeder Endlichkeit seiner Gestaltung, das ist, auch in seinem kleinsten Umfange hat er unendliche Macht; denn das Ewige, die allmächtige Idee belebt ihn, und macht ihn unüberwindlich.

Der äußere Staat ist die sichtbare Organisation der sittlich äußern Freyheit; subjektiv, die im Besonderen dargestellte allgemeine Freyheit, oder die **bürgerliche Freyheit**; objektiv, die Staatsgewalt. Die bürgerliche Freyheit hat ihre Sicherheit in der Staatsgewalt, diese ruhet auf jener. Die bürgerliche Freyheit ist der **freye**, sichere, ungestörte **Besitz** und der **öffentliche Rang**; die Staatsgewalt das **Staatsvermögen** und die **Staatswürde**. Der äußere Staat ist seiner Natur nach ein **frever**, denn er ist die Realisation der allgemeinen sittlich äußern Freyheit. Jeder Bürger muß also die Freyheit haben, seinen Besitz zu erweitern — Privilegien und Monopolien können nicht gesetzlich werden; jeder Bürger muß ferner jedes Ranges fähig seyn — Geburtsrang ist der Ueberrest eines Nothstaates. Die Staatsgewalt ist frey, der Staat kann also über das Staatsvermögen frey walten, und er darf in der Vertheilung der Staatswürde durch nichts beschränkt seyn.

Gehen wir jetzt von diesen Verzweigungen der Religion und des Staates zurück auf das ursprüngliche Schema ihres absoluten Begriffs, um zu sehen, wie weit durch sie die Sittlichkeit, das verborgene Wesen der Geschichte, nach ihrem postulirten absoluten Begriff, als absolute Offenbarung des Absoluten im Absoluten geoffenbaret wird.

Religion ist an sich, und abgesehen von der Sittlichkeit, deren inneres Licht sie ist, reale Offen-

barung

barung des Realen im **Idealen**, folglich, da das Ideale überall das Absolute ist, **Erhebung der Geschichte zur Absolutheit.**

Reale Offenbarung des Realen im Realen ist das Schema des absoluten Begriffs der Geschichte. Man muß aber die Absolutheit der Geschichte von ihrem absoluten Begriff unterscheiden. Der Begriff ist absolut durch seine **wissenschaftliche Form** — das Gleiche des Gleichen im Gleichen ist die **Form** der Absolutheit, und alle Differenzen der Form sind in der absoluten Form wissenschaftlich enthalten. So also auch die Religion in der wissenschaftlichen Form ihres Begriffs in dem Begriff der Geschichte.

Aber reale Offenbarung des Realen im Realen ist absolute Negation alles Idealen, folglich die Geschichte in ihrem absoluten Begriff absolute Negation des Absoluten, oder des Wesens durch die absolute Form. Das heißt: Geschichte ist der Inbegriff der Erscheinung, des als real erscheinenden **Universum.** Die Erscheinung, oder das reale **Universum**, ist als ewiges **Produkt** des ewigen Akts **ewige Veränderung**, das durch die Freyheit in ewigen Fluß gesetzte Nothwendige. Dieser Fluß erscheint an dem Endlichen, das als **Wirkliches** überall nur als **Zufälliges** hervortritt; so daß das Wesen, das Nothwendige, im realen Universum wieder nur **im Idealen** angeschauet werden kann. In welchen Potenzen die Anschauung des Wesens im realen Universum wissenschaftlich möglich sey, zeigt das Schema der Geschichte,

nach

nach welchem das Wesen des Bewußtseyns nur in seiner absoluten Form, das Wesen der Natur nur in der Differenz der Form des Bewußtseyns, das Wesen der besondern Natur in der Differenz der Form der allgemeinen Natur, und endlich das Wesen des besondern, oder nach Außen tretenden Bewußtseyns, in der Differenz der Form des allgemeinen Bewußtseyns sich ausspricht.

Die ganze Geschichte, oder das reale Universum ist, obgleich es auf dem ewigen Wesen ruhet, welches auch **wissenschaftlich** in ihm erkannt wird, jedoch nur, wie schon oben erinnert worden, als die **Form**, oder der Canal zu betrachten, durch welchen das ewige Wesen, das Absolute zu eigener unmittelbarer Erscheinung als Absolutes in der **Sittlichkeit** durchgeht, als der ewig sich verjüngende Keim, aus welchem das Gewächs der Sittlichkeit sich entwickelt, als die schöne Hülle, hinter welcher das ewige Wesen nicht verborgen bleiben, und bloß der wissenschaftlichen Form sich zeigen, sondern aus welcher es selbst in lebendiger **Wahrheit** und **Schönheit**, als Sittlichkeit, als **Gott** hervortreten will.

Das **Leben** hat daher, so wie die Wissenschaft, seine Potenzen, und wenn in der absoluten Wissenschaft das Wesen sich zugleich mit der Form giebt; so giebt sich dagegen im Leben die **Form zugleich mit dem Wesen**, und nur dieß ist der Begriff der absoluten Offenbarung des Absoluten im Absoluten, das ist, Offenbarung mit dem Exponenten der Absolutheit,

lutheit, während die absolute Wissenschaft, als solche, unter dem Exponenten der Idealität steht.

Die erste Potenz nun des Lebens des Absoluten, oder des sittlichen Universum ist die **Religion.** Denn sie ist die erste Differenz der wissenschaftlichen Form der Geschichte oder Erscheinung, und da diese die absolute Negation des Idealen oder des Wesens ist: so ist ihre erste Differenz nothwendig die erste sittliche Erscheinung, die erste Form, in welcher das ewige Wesen als absolutes Leben aus dem realen Universum hervorgehet.

In der Religion tritt also das ewige nothwendige Wesen aus der ewigen Freyheit (ewigen Schöpfung) als **ideal** hervor, sie ist reale Offenbarung des **Realen im Idealen.** Der ewige Strom des realen Universum ergießt sich in das ewig stille, in sich selbst geschlossene Meer des Idealen, des sittlichen Universum, und die erste Erscheinung der Sittlichkeit ist **die Anschauung der realen ewig veränderten Welt, in der ewig sich gleichen Gottheit.**

Religion ist Offenbarung des wahren, lebendigen **Absoluten;** dieses aber ist das lebendige, sich gleiche Wesen der ewigen Schöpfung, welches sich, als Wesen der Schöpfung, in dreyfacher Persönlichkeit, in der höchsten und zugleich gemeinsten Metapher, als Vater, Sohn, und Geist nothwendig darstellt.

Aber die Sittlichkeit ist nicht bloß Offenbarung des Absoluten, sondern auch im Absoluten und absolute Offenbarung. Es sind uns also noch zwey Potenzen der Sittlichkeit darzustellen.

Die zweyte Potenz der Sittlichkeit ist nicht, wie man wohl vermuthen könnte, der Staat.

Denn das Schema des absoluten Begriffs des Staats ist reale Offenbarung des Realen im Realen **mit Beziehung auf das Ideale**, er ist folglich, wie die Geschichte, absolute Negation der Wesenheit in der Erscheinung, und kann selbst nur, durch die Geschichte, in der Absolutheit ihrer Form in das Wesen wissenschaftlich aufgenommen werden. Seine Beziehung aber auf das Ideale erhebt ihn nicht zur zweyten Potenz des Lebens des Absoluten, oder der Sittlichkeit. Denn diese ist absolute Offenbarung des Absoluten im Absoluten, alle ihre Potenzen müssen folglich den Charakter der Absolutheit haben: und so kann bloße Beziehung auf das Ideale eben so wenig zur Potenz der Sittlichkeit hinreichend seyn, wie **durch die Beziehung des Absoluten auf das Reale**, wie wir bald sehen werden, die Potenz der Sittlichkeit nicht aufgehoben wird.

Wenn aber auch der Staat, als reale Offenbarung des Realen im Realen, oder als Geschichte, mit der realen Natur im ewigen Wechsel fortfließt, und auch durch seine Beziehung auf das Ideale nicht Potenz der Sittlichkeit seyn kann: so wird er doch

durch

durch diese Beziehung selbst sittlich, und bekommt absolute Haltung im ewigen Flusse.

Der Staat ist, wie das oben entwickelte Schema seines Begriffs zeigt, in seiner Beziehung auf das Ideale, oder in seinem sittlichen Charakter der reale Ausdruck der idealen Sittlichkeit, oder die äußere Sittlichkeit, die lebendige Hülle der lebendigen Vernunft. Der Staat hat ohne innere Sittlichkeit kein Bestehen, aber die innere Sittlichkeit kann sich nur im Staate offenbaren.

Die zweyte Potenz der Sittlichkeit ist die Offenbarung des Absoluten **im Absoluten** oder die **Kunst.**

Die Kunst ist reale Offenbarung des Realen im Idealen mit Beziehung auf das Reale. Sie ist also

erstens, wie die Geschichte, ewiger Akt, ewige Freyheit, und als solche, offenbarend das ewig Nothwendige; aber nicht, wie jene, im Realen, Endlichen, wodurch das Nothwendige, das Wesen, als Ideales zurücktritt, und nur der wissenschaftlichen Form sich öffnet; sondern

zweytens, wie die Religion, Offenbarung **im Idealen.** Das Nothwendige, Absolute tritt unmittelbar aus der Geschichte in dem Vernunft-Individuum hervor, und stellt sich ideal, als das Nothwendige im Freyen dar. Aber wenn die Religion, als das im Leben geoffenbarte Absolute, innere Sittlichkeit (sittliche Gesinnung, Gewissen, moralisches

Ge-

Gefühl, Richtung auf Gott, göttlicher Sinn) folglich das **Wesen** der Sittlichkeit ist: so ist dagegen die Kunst

drittens, als Offenbarung **im Absoluten**, zwar nicht wie der Staat, die äußere Sittlichkeit, oder ihre reale Seite, aber wohl ihre nothwendige und wesentliche, das ist, **absolute**, und in ihrer Absolutheit **lebendige Form**.

Die Kunst ist die **innere** Form der Sittlichkeit, die **Organisation der Gesinnung**, die als die tief ruhende Richtung auf Gott (wahrer Glaube an Gott) vorzustellen ist, zur **Vernunfthandlung**.

Die Organisation der Vernunfthandlung muß als das **erschienene Urbild der Natur** vorgestellt werden; alle besondern Vernunfthandlungen aber als die Typen jenes Urtypus, deren Bilder die leiblichen Organisationen der Natur sind.

Jede besondere Vernunfthandlung ist ein besonderes sittliches Wesen, und als solches göttliches Kunstwerk, **göttliche Schönheit**, in deren Gegensatz man die Abbilder der Natur **natürliche Schönheit** nennen kann.

Jenes Göttliche aber, das sich unmittelbar **als Absolutes**, als Wesen offenbaret, das Allgemeine, welches durch Darstellung **im Absoluten** Form annimmt, Kunstwerk und Vernunfthandlung, ein Beson-

sonderes wird, ist die **göttliche Wahrheit**, die unmittelbar in der Vernunft sich darstellende, das Urbild des Universum, dem das reale Universum in seiner Totalgestaltung nur als Abbild entspricht; so daß die Wahrheit, als in dem realen Universum erkannt, obgleich dieselbe, doch im Gegensatz gegen das reine unmittelbare Urbild, die **natürliche Wahrheit** genannt werden darf.

Wahrheit und **Schönheit** sind nicht allein wesentlich Eines, sondern auch in der Form untrennbar, so daß die Wahrheit nur durch die Schönheit als Wahrheit, und die Schönheit nur durch die Wahrheit als Schönheit erkannt wird. Schönheit ist die ursprüngliche und eigenthümliche **Form** der Wahrheit, diese das eigenthümliche, wahre **Wesen** der Schönheit; und ich muß die Wahrheit schon erkannt haben, um das wahre Wesen der Schönheit zu finden, so wie die Schönheit kennen, um die Wahrheit in ihrer wahren Gestalt zu sehen.

Schönheit ist der jugendlich muntere Morgen, der kraftvoll aufblühende Frühling — Wahrheit der ruhig heitere Abend, der Nahrung und Samen spendende Herbst. Wie der Morgen den Schlaf scheucht, und das erfrischte Leben fühlen läßt: so weckt Schönheit durch Liebe die im Weltall schlummernde Seele, und ist ihre erste Nahrung im jugendlichen Erwachen; aber es ruhet die Seele in der Wahrheit, und harret in ihr sehnsuchtsvoll einem neuen Daseyn entgegen: so wie die Natur den Abend in

Ruhe

Ruhe feyert, und matte Pflanzen den erfrischenden Thau zu neuem Leben einsaugen. Wie der Frühling den in der Erde schwellenden Saamen in wunderbarer Verwandlung zur Blüthe treibt, so entfaltet die Schönheit die tief verborgene Wahrheit, und verwandelt die lastende Materie in geistig schwebende Lichtgestalt; aber die Blüthe verwächst zu dem Geheimniß der Frucht, und so senkt sich die Schönheit in die Wahrheit ein, um zu frischer Jugend auszuruhen.

Aber welches ist das Leben selbst in diesem schönen und wahren Wechsel der Wahrheit und Schönheit? Lebt nicht irgend wo die Wahrheit in der Schönheit, und diese in jener mit Identität?

Sie leben stets und überall mit und in einander, denn alles wahre Leben ist nur Leben der Wahrheit in der Schönheit, der Schönheit in der Wahrheit. Es ist nur Ein Licht, das Morgen und Abend macht, nur Eine Sonne, welche den Frühling und Herbst erzeugt. Wer über der Wahrheit und Schönheit noch das Eine sucht, worin sie beyde gleich sind, und leben, will ihr Leben erkennen. Aber dieses ist nur erkennbar in seiner Form, und diese ist Wahrheit und Schönheit, diese also sind die wahre Erkenntniß des wahren Lebens.

Ein Wort zwar haben wir für diese Einheit, ja wohl auch mehrere. Wer aber nicht das Leben in seiner Wahrheit und Schönheit kennt, versteht auch nicht jenes Wort, er weiß nicht, was Tugend ist, wenn er nicht schon aus jenen Quellen geschöpft hat.

Tugend ist die Schönheit der Seele und die Wahrheit des Geistes, als diese der schöne Geist der Menschheit, als jene der wahre Geist des Menschen. In der Wahrheit gehört der Mensch der Menschheit an, und lebt nur mit dieser in Gott; in der Schönheit der Seele wohnt die Menschheit, und mit ihr Gott in der Brust des Einzelnen.

Tugend ist nicht ein zu Erwerbendes, zu Schaffendes, sondern die eingeborne Göttlichkeit, die nur entweder durch Wahrheit und Schönheit in ihrer Reinheit entfaltet, oder durch Irrthum getrübt, und durch Verkehrtheit verunstaltet wird.

Tugend ist absolute, lebendige Offenbarung des Absoluten als Wahrheit, im Absoluten als Schönheit.

Jede schöne Seele drückt ihre **eigene** Schönheit aus, und so hat jeder vernünftige Mensch seine **eigene** Tugend. Aber die Wahrheit ist nur Eine, und auch jede Schönheit nur die Eine, jede Tugend nur die Eine. So ist jedes organisirte Wesen in seinem Bau harmonisch (das Element der Schönheit), aber es ist nur Eine Organisation.

Jeder Mensch kann nur aus sich selbst tugendhaft, oder richtiger, Tugend seyn; er ist aber auch nur diese bestimmte, besondere Tugend, kann keine zweyte besondere Tugend in sich aufnehmen. Und doch stellen alle tugendhafte oder tugendseelige Menschen nur die Eine Tugend objektiv dar. Der Geist,

der

der nicht wahr ist, und die Seele, die nicht schön ist, haben die Tugend verschlossen; aber dem Geist, der in der Wahrheit schwankt, und der Seele, deren Schönheit lückenhaft ist, ist die erwachte und nicht gestaltete Tugend ein Stachel, der entweder in Trug und Häßlichkeit abgestumpft wird, oder sich zur stammlosen Schmarotzer-Pflanze organisirt, den edlen Keim, der bestimmt ist, die Welt zu tragen, in entfalteten Blättern um ein fremdes Objekt schlinget. Nur durch entschlossenes Wegwerfen aller Halbheit, und durch Hervorarbeiten aus eigener Wurzel wird die in fremdes Gebiet verwachsene Tugend zu ihrer eigenen göttlichen Gestaltung zurückgebracht. Mühsames Emporklimmen zur Tugend findet nicht Statt, wohl aber entschiedene Rückkehr aus Irrthum und Verkehrtheit, und rücksichtloses mächtiges Erfassen des erwachten Funkens in eigener Brust.

Das **Sollen** ist die strafende Stimme, der Nachhall verbannter Tugend; das Moralgesetz der leidige Tröster des Matten und Trägen, der Irrthum und Verkehrtheit **genießen**, aber doch sich tugendhaft **denken** will. Der Mensch kann tausend Abwege gehen, und vor dem Richterstuhl des Moralgesetzes alle entschuldigen, weil dieses selbst in der Anwendung nur hinkend schleicht; aber es ist unmöglich, nur einen Abweg zu **verkennen**, wenn der Mensch sich zur Tugend organisiren **will**, und mit Muth und Kraft dem lockenden Genuß des irren und verkehrten Sinnes widerstrebt. Fragt man, wie er den Einen wahren Weg erkennen könne, so kann hundertfältig geant-

antwortet werden, aber jeder Mensch kann die Antwort, wie den Orakelspruch, nur selbst für sich deuten. Denn ohne die Vieldeutigkeit des letztern zu haben, kann jede Antwort nur immer die Eine Tugend, die Eine Wahrheit und Schönheit aussprechen; aber der Mensch kann sich nur zu seiner besondern Tugend organisiren. Eine der allgemeinsten und zugleich nächstliegenden Antworten ist: Sey einfach und unbefangen wie die Natur, so ist deine Seele schön; dein Geist leuchte in dem Kreise, in welchem du lebst, klar wie der Tag, er hülle sich nie in Nebel, sey aber auch nicht so schwach, fremden Nebel in sich einströmen zu lassen — so ist er wahr; in jener Schönheit und in dieser Wahrheit ruht deine Tugend, bist du selbst die Tugend, der in Seeligkeit sich offenbarende Gott. Wer mag aber den Menschen die Einfachheit und Unbefangenheit der Natur, wer die Klarheit des unbefangenen und die Einfachheit des klaren Sinnes lehren? Nur Beyspiele können die noch schlummernde Kraft wecken, ohne ihr jedoch die ihr eigenthümliche Richtung zu geben; aber dem schon verkehrten Sinn sind die Beyspiele unverständlich, oder er haßt sie.

Die Sittlichkeit kann nicht als Wahrheit und Schönheit in den Menschen eingehen, aber sie bildet sich mit Nothwendigkeit aus ihm heraus. Es ist folglich nicht allein eine Wissenschaft der Sittlichkeit möglich, sondern sie spricht auch ihr Wesen, objektiv, nur wissenschaftlich aus.

Und zwar ist die bisher gegebene Bezeichnung des Wesens der Sittlichkeit ihre absolut wissenschaftliche

liche Construktion. Mit ihr steht die Sittlichkeit noch im Gebiete der Wissenschaft, strebt aber in dieser ihrer absoluten Gestalt zugleich hervor zu eigener Gestaltung, zur sittlichen Gestaltung des Universum.

In der absoluten Wissenschaft leuchtet das Wesen als reine Idee in absoluter Form und mit ihr identisch; das Wesen wird als ewiges Seyn, ewige Nothwendigkeit, in ewiger Selbsterkenntniß erkannt. In der Schöpfung geht das Wesen in die Form der Zeit, des Daseyns über; die Identität der Form und des Wesens ist aufgehoben, das Wesen wird in relativer Form, als ewiger Akt, ewige Freyheit nicht in ewiger Selbsterkenntniß, sondern im ewigen Leben, in ewiger Schöpfung erkannt. Aber das ewige Wesen kann die Zeitform nur annehmen, um die ewige Selbsterkenntniß in absoluter Form, auch als absolutes Leben zu realisiren, es kann nur ein Daseyn mit Freyheit schaffen, um das ewige Seyn, die ewige Nothwendigkeit von der absoluten Form, durch die sie zu ewiger Ruhe verschlossen ist, frey zu machen, und in ewiger Freyheit als Leben leuchten zu lassen.

Diese Befreyung ist nur durch Individualität der Wesenheit möglich; diese ist also, wie der in der Nothwendigkeit verschlossene Modus der Freyheit der absoluten Erkenntniß, so die Offenbarung der Nothwendigkeit in der Schöpfung. Aber die Nothwendigkeit ist in der Offenbarung der Freyheit nicht Erkenntniß, sondern Leben, nicht Ideales, sondern Reales, steht also nicht in Identität, sondern Diffe-

renz der Form, hat folglich **relative** Form. Diese wird bezeichnet durch die Potenzen der Freyheit, oder der realen Offenbarung, als **Religion, Staat,** und **Kunst.**

Die relativ reale Form muß absolut real werden, wenn anders die Nothwendigkeit als ewiges Wesen in der Freyheit sich offenbaren soll; dieß aber muß so gewiß geschehen, als neben der absolut idealen Welt der Erkenntniß, auch die reale der Erscheinung oder des Lebens erscheint, so daß jene ohne diese so wenig möglich wäre, als diese ohne jene Realität haben würde.

In absoluter Form kann die Freyheit nur dadurch erkannt werden, daß ihre relative Form zur absoluten reconstruirt, das heißt, das Reale der Form als Ideales erkannt wird.

Die relativ reale Form der Freyheit spricht sich in ihren Potenzen, Religion, Staat, und Kunst aus; diese müssen also in ihrer Idealität erkannt werden.

Die ideale Ansicht der Potenzen der Freyheit ist die **Geschichte** nach ihrem absoluten Begriff. Denn sie stellt uns den innern Menschen als absolute Freyheit, in der Geschichte des Selbstbewußtseyns; den äußern Menschen als frey in der Nothwendigkeit, in der Geschichte der Gesellschaft; die innere Natur als Nothwendigkeit mit äußerer Freyheit, in der Geschichte der Weltkörper; und die äußere Natur als Freyheit mit innerer Nothwendigkeit, in der Geschichte

des besondern Organismus dar. Die drey Potenzen der Freyheit, Religion, Staat, und Kunst, werden schon in der Geschichte des Selbstbewußtseyns, als Identität, Gegensatz, und Synthesis, und in mannigfaltigen andern Formen **theoretisch** im sogenannten Moralprincip, Rechtsprincip, und Kunstprincip aber **praktisch** in ihrer idealen Nothwendigkeit, doch nur **schematisch** erkannt; in der innern Natur aber, in der Gesellschaft und im besondern Organismus mit **objektiver Realität.**

Doch ist die Erkenntniß der idealen Nothwendigkeit der Religion in der innern Natur (Quelle der Mythologie), des Staates in der Gesellschaft (Familie, Quelle der äußern Verfassung), und der Kunst in dem Organismus (Quelle der Kunstdarstellung) nur eine **relativ ideale.** Denn ihre Basis ist die Freyheit, und die Nothwendigkeit wird auf sie in der Geschichte eben so als Form übergetragen, wie die Freyheit in der realen Offenbarung die identische Form des Wesens in Differenz setzt.

Durch die relativ ideale Form wird aber der Keim der Nothwendigkeit, der sich in der relativ realen Form, als Religion, Staat, und Kunst zeigt, zur Organisation entwickelt. Ohne diese Organisation geht die Religion als Aberglauben in Unglauben, der Staat als Despotie in Anarchie, die Kunst als gesetzlose Schwärmerey in Gemeinheit über. Das heißt: die nur sich selbst offenbarende Freyheit vernichtet sich selbst, und findet ihre Haltung allein in der Orga-

nisation zur Nothwendigkeit; sie ist also eigentlich die Offenbarung der ewig sich selbst erkennenden Nothwendigkeit zum Leben. Und diese **Nothwendigkeit aus der Freyheit** wird an sich in der Geschichte, nach ihrem absoluten Begriff, erkannt.

Durch diese dreyfach wissenschaftliche Construktion des Universum schließt sich die Form der Offenbarung in sich selbst, und spricht sich als absolute Offenbarung des Abloluten im Absoluten aus. Die absolut ideale Offenbarung giebt das ewige Gesetz, die ewige Nothwendigkeit, das Seyn — **Form der absoluten Offenbarung.** Die relativ reale Offenbarung giebt die Nothwendigkeit, das Gesetz in Freyheit, das Leben — **Form der Offenbarung des Absoluten.** Die relativ ideale Offenbarung giebt die Nothwendigkeit als wirklich erscheinend in der Freyheit, also die Identität der Freyheit und Nothwendigkeit in der Form der Geschichte als **Werden — Form der Offenbarung im Absoluten.**

Diese dreyfach absolute Form ist **Enthüllung des Glaubens an Gott**, worin zuerst **Unmittelbarkeit** (Unbedingtheit des Glaubens ohne Vermittelung durch einen Schluß) gefühlt wird — absolut ideale Offenbarung; zweytens, objektive und absolute Realität des Gegenstandes — relativ reale, oder Offenbarung des Absoluten; drittens, Darstellung Gottes in der Natur — relativ ideale, oder Offenbarung im Absoluten.

In dieser Fotm schließt der Glaube an Gott die wissenschaftliche Construktion des Universum. Aber in der **Belebung der Form**, wodurch das Wesen

auch

auch zur Erscheinung gebracht wird, eröffnet sie zugleich das sittliche Universum, und ist seine Grundconstruktion. Diese Belebung ist die **Tugend** — entsprechend dem **Unmittelbaren** im Glauben; die Tugend lebt nur in der **Wahrheit** — entsprechend dem Gegenstand im Glauben, der Offenbarung des Absoluten; und sie lebt nur als **Schönheit** — entsprechend der Darstellung im Glauben, der Offenbarung im Absoluten.

Das sittliche Universum, das, da nur Ein Universum ist, nach dem Typus des wissenschaftlichen sich gestal.en muß, breitet sich, wie dieses, in zwey Formen, als **Wahrheit** und **Schönheit** aus. Beyde sind, wie das Ideale und Reale überhaupt, im Wesen gleich, und das Eine in dem Andern ganz enthalten, aber in der Form der Erkenntniß, das ist, ideell entgegengesetzt. Es muß folglich außer der wissenschaftlichen Construktion der Sittlichkeit, welche sie als Absolutes absolut darstellt, noch eine zwiefache Construktion des sittlichen Universum, als des reellen, wirklichen, Statt finden; eine unter dem Exponenten der Wahrheit, die zweyte unter dem Exponenten der Schönheit.

Wenn die historische Wissenschaft, oder die absolute Zeitansicht des Universum ohne Caussalzusammenhang, die absolute Nothwendigkeit, welche die absolute Wissenschaft in absoluter Form darstellt, in reale Differenz der Form setzt, und das Nothwendige nur im ewigen Akt, in der Freyheit sehen läßt; wenn diese reale Differenz der Form in der Wissenschaft der Geschichte, oder in der wissenschaftlichen Ansicht der

Geschichte selbst, in ideale Differenz verwandelt wird, so daß hier der ewige Akt, die Freyheit selbst, wieder als Ideales auf dem Nothwendigen als Wesen ruhet: so muß durch diese reale Construktion und ideale Reconstruktion der Form der Freyheit, sie selbst zur Indifferenz der Form, folglich zur Identität mit der Nothwendigkeit, erhoben werden.

Diese Identität nun der Freyheit und Nothwendigkeit, in der Indifferenz ihrer Form erkannt, haben wir als absolute Offenbarung des Absoluten im Absoluten bezeichnet. Sie kann zugleich unmittelbare Offenbarung des absoluten Wesens genannt werden, weil zu dieser Erkenntniß nicht mehr, weder die absolut wissenschaftliche Form erfordert wird, um die Nothwendigkeit zu erkennen, noch die reale Zeitform, um die Nothwendigkeit in der Freyheit, noch endlich die ideale Zeitform, um die Freyheit in der Nothwendigkeit zu erkennen; sondern die Freyheit wird hier ganz und mit absoluter Identität in der Nothwendigkeit, und eben so diese in jener, beydes in dem Einen untheilbaren Erkenntnißakt erkannt.

Dieser Erkenntnißakt ist die wahre Erkenntniß Gottes. Aber es leuchtet ein, daß sie, als unmittelbar und im ungetheilten Akt, dem Menschen ein in die Finsterniß strahlendes Licht seyn muß, von dem er nicht weiß, woher es kommt; und die aufgestellte dreyfache Construktion der Erkenntniß, als absoluter Wissenschaft, historischer Wissenschaft, und Wissenschaft der Geschichte, ist keinesweges so anzusehen, als müsse sie im Menschen der Erkenntniß Gottes vorhergehen; sondern sie ist vielmehr die wissenschaftliche

Ana-

Analysis der Erkenntniß Gottes, diese aber ist der **natürliche Grund** selbst jener dreyfachen Construktion, so daß ohne jenes absolute Licht, ohne die absolute Offenbarung Gottes gar keine Wissenschaft möglich wäre. Ich nehme aus der Erkenntniß Gottes das Freye, so erhalte ich die absolute Ansicht des Universum; ich beziehe das Nothwendige auf das Freye, so entsteht mir die historische Ansicht; und ich beziehe das Freye auf das Nothwendige, so erhalte ich die absolute Ansicht der Geschichte.

Eben deßwegen, weil die absolute Offenbarung des ewigen Wesens das Ursprüngliche im Menschen ist, schließt ihre Construktion die wissenschaftliche Construktion des Universum. Denn es ist ja bekannt, daß die Wissenschaft den entgegengesetzten Weg der Wahrheit gehen muß, **weil sie diese construiren und demonstriren soll.** Aber aus demselben Grunde eröffnet sie auch das sittliche Universum, und hier muß die Wissenschaft selbst als Wahrheit hervortreten, oder vielmehr die Wissenschaft tritt zurück, wenn die Wahrheit erscheint.

Das Tiefste und Höchste des Menschen, wie ihn die allgemeine Natur giebt, ist Empfänglichkeit für Wahrheit, das Vermögen sie zu erkennen, wenn sie sich offenbaret. Diese Empfänglichkeit, dieses Vermögen ist individuelle Vernunft, der göttliche Lichtstrahl, ideeller Ausfluß der Gottheit zu nennen.

Die individuelle Vernunft, als göttlich produktive Kraft, organisiret sich zur absoluten Wissenschaft,

und

und erhält mit ihr das ewige Gesetz der Offenbarung der Wahrheit, mit diesem Gesetz, als dem Wesen der Wissenschaft, zugleich in Identität die absolute Form der Erkenntniß der Wahrheit. Die absolute Wissenschaft ist also zwar Identität des Wesens und der Form der **Offenbarung**, aber nicht Identität der **Offenbarung** und des **absoluten** Wesens selbst. Aus diesem Grunde steht die absolute Wissenschaft unter dem Exponenten der Idealität, ist ideale Offenbarung des Idealen im Idealen.

Die individuelle Vernunft organisiret sich zweytens zur historischen Wissenschaft, oder zur historischen Ansicht der Offenbarung, welche, ruhend auf der absoluten Wissenschaft, oder dem ewigen Gesetz der Offenbarung, die Differenz der Form der Erkenntniß der Wahrheit giebt; so daß, wie die absolute Wissenschaft mit dem ewigen Gesetz der Offenbarung zugleich die absolute mit dem Gesetz identische, das ist, **innere**, ideale Form der Erkenntniß der Wahrheit aufstellt, die historische Wissenschaft dagegen die **reale** oder **äußere** Form dieser Erkenntniß, als Differenz der idealen, giebt. Das heißt: durch die absolute Wissenschaft, oder die ideale Form, erkennen wir die sich offenbarende Wahrheit **in uns selbst**, im idealen Universum; durch die historische Wissenschaft, oder die reale Form hingegen, erkennen wir sie auch **außer uns**, im realen Universum, das absolute Wesen offenbaret sich auch in der Natur. Die historische Wissenschaft ist folglich reale Offenbarung des Realen im Realen, aber mit dem Exponen-

ten der relativen Realität wegen der Differenz der Form.

So wie aber die absolute Wissenschaft, als ideal, sich in das Reale verzweiget, so auch die historische Wissenschaft, als real, in das Ideale. Diese Verzweigung hat ihre Einheit in der dritten Organisation der individuellen Vernunft, in welcher sie die reale Form zur idealen erhebt, und unter den Exponenten der **relativen** Idealität zu stehen kommt, weil hier die ideale Form nicht absolut, mit dem Wesen, dem ewigen Gesetz der Offenbarung nicht identisch ist, sondern die reale Form (die Freyheit) voraussetzt. Diese dritte Organisation der individuellen Vernunft ist die Wissenschaft der Geschichte. Durch sie erhält die Vernunft die Form, die sich offenbarende Wahrheit nicht allein in sich, in absoluter Form, und nicht allein außer sich, in der differenten Form der Natur, sondern in sich und außer sich zugleich, das ist als historische Offenbarung in absoluter Identität der idealen und realen Offenbarung zu erkennen.

Dieß ist der Begriff der **unmittelbaren Offenbarung** des ewigen Wesens in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, als entgegengesetzt der Offenbarung der Vernunft und der Natur.

In dieser Darstellung des Wesens der Wissenschaft in Beziehung auf die Wahrheit ist nun nichts geringeres ausgesprochen, als daß der Mensch die Wahrheit (daß aber nicht von logischer oder bloß formel-

meller, sondern von metaphysischer Wahrheit die Rede sey, versteht sich von selbst) weder **aus** seiner Vernunft, noch **aus** der Natur **schöpfe**, sondern nur **durch** seine Vernunft, und **mittelst** der Natur **erkenne**; daß sie sich aber unmittelbar selbst **darstellen** müsse, wenn sie erkannt werden soll.

Es ist folglich damit ausgesprochen, daß sich Gott, als das einzig Wahre, nur unmittelbar offenbare, und daß die Construktion der Wahrheit nothwendig eine **historische**, daß die Wahrheit **geoffenbarte Religion** sey.

Es folgt hieraus ferner, daß die Geschichte der Vernunft-Individuen, oder der Menschheit, in Beziehung auf Erkenntniß der Wahrheit, auf unmittelbar göttlicher Offenbarung ruhe, und daß das wissenschaftliche Streben der Vernunft nur dahin gehe, die verlorene Wahrheit wieder zur Erkenntniß zu bringen, und das reale Streben der Geschichte dahin, sie wieder ins Leben zu pflanzen, aus welchem sie durch Barbarey gewichen ist.

Es folgt, daß diejenige historisch geoffenbarte Religion, welche den aufgestellten Bedingungen, nehmlich der absolut idealen, der relativ realen und der relativ idealen Form entspricht, wahre Offenbarung Gottes, die wirklich göttliche Offenbarung der Wahrheit sey.

Diese Kennzeichen der Wahrheit und Göttlichkeit aber hat das Christenthum für sich; es ist also wahre Offenbarung Gottes, und göttliche Offenba-

fenbarung der Wahrheit. Und da diese Offenbarung, man mag sie in die historische oder philosophische Ansicht fassen, auf eine ursprüngliche, aber in der Barbarey untergegangene, göttliche Offenbarung so nothwendig hindeutet, daß sie ohne jene Voraussetzung, als historisches Faktum nur Widerspruch und Unsinn ausspricht: so ist das Christenthum als erneuerte Offenbarung Gottes, als die göttliche Anstalt anzusehen, welche die durch das Streben nach dem Realen, oder durch Sinnlichkeit aus der Wahrheit und Göttlichkeit des Lebens in Barbarey gefallene Menschheit, durch entgegengesetztes ideales Streben, durch den Geist zu Gott, zur Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, als göttlicher, und zum göttlichen Leben in der Wahrheit zurückführen soll.

Die Construktion des sittlichen Universum, oder des Vernunftlebens, unter dem Exponenten der Wahrheit, ist also eine **historische**, sie ist für die neue Welt, welche mit Christus anfängt, die Construktion des Christenthums, das ist, die objektive Organisation der christlichen Religion, und das System der Wahrheit, die eigentliche Lebensphilosophie ist die, in philosophischer oder **Vernunftform** aufgestellte Dogmatik der christlichen Religion. In diesem Sinne kann die wahre Philosophie, unter der man doch immer das System der ursprünglichen Wahrheit verstand, allgemein geltend und populär werden; ist es auch immer und überall gewesen, und ist es noch, wo der Religionslehrer ein vorurtheilsfreyer, aber zugleich philosophischer Kopf ist, und die göttliche Wahrheit lebendig im Herzen trägt.

Die Organisation der Religion in ihrem sittlichen Charakter, und einen andern kann sie in Wahrheit nicht haben, ist schon oben, als innere Sittlichkeit, und ihr parallel der Staat, als äußere Sittlichkeit, schematisch entworfen werden. Hier aber muß sie, sammt dem Staat, als ihrem realen Correlatum, und der Kunst, als Synthesis beyder für die Geschichte, noch besonders unter dem Exponenten der Wahrheit betrachtet werden.

Wahrheit ist das Allgemeine, in welchem das Vernunft-Individuum, als solches, wahrhaft lebt, so wie Schönheit das Besondere, das Individuum selbst als lebend in der Wahrheit.

Die Wahrheit, das Allgemeine stellt sich, nach der dreyfachen wissenschaftlichen Construktion, auch in dreyfacher Form als allgemein, oder objektiv sittlich dar. Nach der absolut wissenschaftlichen Construktion in innerer Form mit Identität des Wesens als innere Sittlichkeit. Diese ist also die lebendige Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit, oder was die Theologen sehr passend den thätigen Glauben an den geoffenbarten Gott nennen. Nach der historisch wissenschaftlichen Construktion stellt sich die Wahrheit, als das Allgemeine, in äußerer Form mit Differenz des Wesens, folglich als äußere Sittlichkeit dar. Die lebendige Erkenntniß wird zur äußern Natur im Staate; und so ist die ursprüngliche Offenbarung überall mit Theokratie nothwendig verbunden, die aber bey der Restauration der Offenbarung nicht Statt findet, indem die äußere Form, obgleich höchst

mangelhaft zurückblieb, während die Erkenntniß der Wahrheit selbst aus den Gemüthern verschwand. Aber die Theokratie muß, wenn die von der Religion losgerissenen Staaten ihren Cyklus vollendet haben, wieder zurückkehren; doch nicht die reale sinnliche der frühesten Welt, sondern die ideelle, geistige, die durch den Geist des Christenthums immer mehr vorbereitet wird. Diese geistige Theokratie schwebt dem Vernunft-Individuum, nach der dritten, und zwar wissenschaftlich historischen Construktion, als Identität der Religion und des Staates, als Idee des göttlichen, oder Vernunftstaates vor; und da sie noch nicht realisiret ist, sondern unsichtbar sich entwickelt: so ist sie als Kunstideal anzusehen. Das sittliche Universum hat also unter dem Exponenten der Wahrheit folgende Form der Construktion:

Geoffenbarte Wahrheit.

Allgemeine innere Sittlichkeit, Religion.	Allgemeine äußere Sittlichkeit, Staat.

Allgemeine innere und äußere Sittlichkeit in der Identität des allgemeinen innern und äußern Lebens.

Allgemeines Kunstideal,
Theokratie,
Vernunftstaat.

Die Construktion des sittlichen Universum unter dem Exponenten der Schönheit ist eine Kunstconstruktion. Denn Kunst ist reale Offenbarung des Rea-

len

len im Idealen mit Beziehung auf das Reale, oder die in der Freyheit sich offenbarende Natur-Nothwendigkeit ideal aufgefaßt, und im Realen dargestellt. Eine solche Darstellung aber ist die sittliche Schönheit. Denn wenn Tugend die, die ewige Nothwendigkeit als wirklich offenbarende, wirklich erschienene Freyheit, oder die personifizirte Gottheit ist; und wenn die göttliche Freyheit, oder die freye Göttlichkeit nur in der Wahrheit als ideal sich offenbaret: so ist Schönheit, selbst die individuelle Aneignung der allgemeinen Wahrheit, der göttlichen Freyheit, der freyen Göttlichkeit; sie ist das Reale der Wahrheit, das Organ der Seele, in welchem sie sich als göttlich nothwendig mit göttlicher Freyheit bewegt.

Da die Construktion des sittlichen Universum überhaupt auf dem realen Typus der Wissenschaft, Religion, Staat, und Kunst, als historischer Wissenschaft ruhet: so muß auch die Construktion der Sittlichkeit unter dem Exponenten der Schönheit, oder die Kunstconstruktion diese dreyfache Form ausdrücken; und sie wird sich von der Construktion unter dem Exponenten der Wahrheit nur durch den Charakter der **Besonderheit** unterscheiden, so wie die Schönheit auch nur das Besondere der Wahrheit ist.

Und zwar ist die Religion in ihrer sittlichen Kunstconstruktion das **Ideal**, welches sich das Vernunft-Individuum von der Gottheit entwirft — Anthropomorphismus. Das Leben des Tugendmenschen ist fortdauernde Construktion dieses Idealeses, und da es

der

der alle seine Bewegungen, die sonst todt und gleichgültig erscheinen, belebende und ihnen Bedeutung gebende Geist ist; da es allen seinen Handlungen, die im Licht der Wahrheit nur als gut erscheinen, die Form der Schönheit giebt, so daß sie mit der unendlichen Leichtigkeit eines Gottes auch den unwiderstehlichen Reitz einer göttlichen Gestalt verbinden: so giebt dieses Ideal dem Menschen den Charakter, welchen man mit dem Ausdruck **schöne Seele** sehr treffend bezeichnet.

Es ist hieraus zugleich zu ersehen, daß der Anthropomorphismus nothwendig, und ein Grundstein der Sittlichkeit ist; aber auch, inwiefern er nur vernünftig genannt werden kann. Eine Seele, die nicht in ihren Handlungen als sittlich schön leuchtet, lebt entweder im praktischen Atheismus, auch wenn sie das Daseyn Gottes in ganzen Bänden bewiesen hätte, oder im krassen Anthropomorphismus, auch wenn sie den Glauben an Gott theoretisch verlacht.

Das Ideal der Tugend ist die **besondere innere Sittlichkeit.**

Der besondere Staat des Vernunft-Individuum ist der äußere Organismus, oder der **Körper,** in welchem sich die sittliche Schönheit als Ideal ausprägt. Seine eigene Kunstconstruktion aber ist die **Gesundheit,** und es ist kein Zweifel, daß die schöne Seele nur im gesunden Körper die Allmacht der Schönheit offenbaren kann. An sich und ursprünglich bil-

bet die schöne Seele auch den gesunden Körper, und erhält ihn als gesund. Daß aber auch im ungesunden Körper oft die schönste Seele wohnt, und im Gegentheil der gesunde Körper eben so oft leere Schaale ist, oder auch die innere Häßlichkeit heuchlerisch verdeckt, ist ein sprechender Beweis, daß die Menschheit in Barbarey versunken ist, aus welcher sie nur allmählich sich wieder hervorarbeiten kann, und daß die schöne Seele in einem bessern Lande zu Hause ist, nach welchem sie sich aus ihrem kranken Körper zurücksehnet.

Die schöne Seele, als Ideal, mit dem in Gesundheit schönen Körper, als realem Organ in vollkommener Identität, ist die Kunstconstruktion des Kunstideals der sittlichen Schönheit, die in sich selbst geschlossene Harmonie des Vernunft-Individuum, der Vernunftbegriff der **Glückseeligkeit**. Die Kunstconstruktion der Sittlichkeit unter dem Exponenten der Schönheit stellt folgendes Schema dar.

Tugend offenbarende Schönheit.

Besondere innere Sittlichkeit.	Besondere äußere Sittlichkeit.
Ideal der Tugend.	Gesundheit des Körpers.

Besondere innere und äußere Sittlichkeit in der Identität des besondern innern und äußern Lebens.

Besonderes Kunstideal,
Selbstherrschaft in der Harmonie des Geistes und Körpers,
Glückseeligkeit.

Der allgemeine Vernunftstaat und die besondere Glückseligkeit in Identität geben die **Idee der besten Welt**, sie sind also die Bestandtheile der **Idee des höchsten Gutes**, und mit dieser Construktion, in welcher das Allgemeine mit dem Besonderen identisch wird, ist das Objekt der Sittlichkeit, das sittliche **Universum** vollendet.

Diese Verzweigung des Objekts der Sittlichkeit begründet die wesentliche Eintheilung der Wissenschaft der Sitten, oder der Ethik, schreibt ihr den nothwendigen Gang, die nothwendige Form vor, so wie das Objekt selbst ihren wesentlichen Gehalt bezeichnet; und die Ethik ist als Wissenschaft nur die Reconstruktion des durch die alllebende Vernunft an sich schon construirten Objekts, oder des sittlichen **Universum**. Wäre die Menschheit nicht aus ihrem ursprünglichen göttlichen Leben (und aus der Materie oder Thierheit ist doch die allgemeine Vernunft nicht hervorgewachsen!) in Barbarey versunken: so würde das sittliche **Universum** wie das reale in seinen Gattungen vollendet seyn, überall, wie dieses, die gleiche Nothwendigkeit in der Freyheit der Mannigfaltigkeit lebendig offenbaren, und der sittliche Mensch würde als ideale Natur eben so wenig wie die reale einer Anweisung und Disciplin zu seinen Erzeugnissen bedürfen. Aber das destruirte Objekt muß nun in seiner ursprünglichen Construktion wieder aufgefunden, und es muß eine Disciplin aufgestellt werden, nach welcher und durch welche das Objekt, das sittliche **Universum** wieder hergestellt, oder vielmehr, da das Herausgehen aus dem

ursprünglichen Zustande der Menschheit kein zufälliges war, und das Hervorstreben aus der Barbarey zu einem neuen göttlichen Leben ein nothwendiges ist, aus der ausgearteten realen Form in die ideale umgestaltet, folglich als ideal realisiret wird. Diese Disciplin ist die Ethik, und die sittliche Construktion des Universum, oder die Construktion des sittlichen Universum, ist ihre Basis.

Die Ethik hat einen dreyfachen Standpunkt, den des höchsten Gutes, als Schlußsteins der Construktion des sittlichen Objekts, den der Tugend, als Grundsteins der Construktion, und den des Hinanstrebens vom Grunde zum Ziele.

Auf dem ersten Standpunkte ist sie **allgemeine oder objektive Ethik**, die Organisation der allgemeinen sittlichen Disciplin, oder die **Gesetzlehre**. Auf dem zweyten ist sie **Tugendlehre** mit dem Charakter der Indifferenz, keine Organisation der Disciplin, sondern absolut freye Organisation. Auf dem dritten Standpunkte ist sie **besondere**, oder **subjektive Ethik**, die Organisation der besondern sittlichen Disciplin, oder die **Pflichtenlehre**.

Durch diesen dreyfachen Standpunkt der Ethik wird das sittliche Objekt nicht in der That getrennt und in Theile geschieden, sondern er giebt nur die nothwendig dreyfache Ansicht der Disciplin, so daß die objektive Ethik die objektiven, und die subjektive die subjektiven Bedingungen, die Tugendlehre aber

die

die durch keine Barbarey zerstörbare Basis der Realisirung des höchsten Gutes, als des sittlichen Objekts in seiner Idealität, aufstellt.

Die Tugendlehre beantwortet die Frage: Worauf gründet sich der Glaube an das höchste Gut, und die Realisirung desselben? die objektive Ethik die Frage: Wie kann das höchste Gut im Allgemeinen — und die subjektive Ethik die Frage: Wie kann es im Besonderen realisiret werden?

Jede dieser drey Disciplinen, obgleich sie die Beyden andern immer zugleich in sich aufnimmt, hat ihr besonderes Princip. Das Princip der Tugendlehre ist der lebendige Glaube an Gott, es ist die wahre menschliche Freyheit. Das Princip der objektiven Ethik ist die Wahrheit als die allgemeine Offenbarung der Tugend, und das Princip der subjektiven Ethik die Schönheit als die besondere Offenbarung der Tugend. Die Wahrheit wird im allgemeinen Vernunftstaat objektives Vernunftleben, die Schönheit in der Harmonie oder Glückseligkeit, besonderes, subjektives Vernunftleben, beyde durch den Geist der Tugend verbunden sind das realisirte höchste Gut.

Die Tugendlehre geht von einer Voraussetzung aus, die hier nicht erwiesen, sondern nur erklärt werden kann, die aber schon durch die wissenschaftliche Construktion des Universum hinlänglich begründet ist; von der Voraussetzung nehmlich, daß Gott im ewigen Akt, oder in der realen Offenbarung des Rea-

len im Realen, sich nicht allein als ewige Freyheit, ewiger Schöpfer, sondern damit zugleich seine ewige nothwendige Natur in **Differenz der Form** offenbare. Diese Differenz der Form nun, in welcher sich das ewige Wesen als nothwendig aus der Freyheit offenbaret, ist das wahre Wesen der Tugend, die, nach dieser Ansicht, von Gott dem Wesen nach keinesweges verschieden, aber doch nur seine Offenbarung, folglich die wahre Göttlichkeit des Menschen, die reine Menschheit, und so der wahre Standpunkt der Tugendlehre ist.

Die bezeichnete Differenz der Form drückt sich als real in der Natur, in ihren **Gattungen** und **Geschlechtern**, als ideal in den **Neigungen** des Menschen aus, die im Idealen eben das sind, was die Gattungen in der realen Natur.

Ich betrete hier ein Feld, welches das Licht der Philosophie, sowohl physisch als ethisch noch sehr wenig erleuchtet hat, indem man mit den menschlichen Neigungen nur empirisch zu verfahren gewohnt ist. Es ist daher mannigfaltiges Mißverständniß sehr natürlich. Vor Allem ist die Verwechselung oder wenigstens Vermischung der Neigung mit dem zu fürchten, was wir sinnlichen Trieb, und sodann Begierde nennen; und doch hat schon der Sprachgebrauch in dem Ausdruck Neigung die wesentliche Verschiedenheit des damit bezeichneten von Trieb und Begierde in feiner und tiefer Zeichnung aufbewahret, so daß nur ein Philosophiren von zwey Extremen, dem

sinn-

sinnlichen Triebe, und der formalen Gesetzgebung aus, die in der Mitte liegende Natur, die Neigung, hier in die Sphäre des Triebes herabgezogen, dort zur bloß formalen Bestimmung hinaufgeschraubt zu haben scheint. Denn dieß ist das zweyte Mißverständniß, welches zu fürchten ist, als würde nehmlich der Begriff der Neigung im Sinne der Transcendental-Philosophie aufgefaßt.

Neigungen sind die ursprünglichen Verzweigungen der menschlichen Freyheit, freye Richtungen des Geistes, die dadurch, daß sie in unendlicher Mannigfaltigkeit immer als dieselben wiederkehren, sich im **Ganzen** als nothwendig mit individueller Freyheit, als **Gattungen** der Freyheit ankündigen. Die Palme ist Baum wie die Eiche, aber diese wächst im Norden, jene im Süden. So hat jeder Völkerstamm seine ursprüngliche eigenthümliche Richtung, und die Cultur kann sie nie unter eine allgemeine Form bringen; denn auch die Cultur hat ihre Gattungen und Geschlechter. Um diese Behauptung mit einem der philosophischen Darstellung nahe liegenden Beyspiel zu belegen, so giebt es ächt philosophische Geister, die mit der aufrichtigsten Wahrheitsliebe aus allen ihren philosophischen Forschungen nur die Skepsis ärnten; andere, eben so aufrichtige Forscher, sehen Alles im Lichte des Realismus; wieder andere im Lichte des Idealismus; und so scheint der Standpunkt des Indifferentismus allein von aller Neigung sich loszuwinden.

Dieß gilt eben so von ganzen Nationen. Der gallische Realismus und der brittische Skepticismus kleben uns nachahmenden Deutschen sehr an; aber Griechenland und Rom und der deutsche Luther haben die schlummernde Richtung des deutschen Geistes, den Idealismus, mächtig geweckt. Sollten wir uns aber auch über den Idealismus der Deutschheit zum Indifferentismus der Menschheit erheben, und der Deutsche ist wohl von Geburt der nächste zu dieser Würde: so wird denn doch die Differenz im Einzelnen sowohl, als mit andern Nationen fortdauern, ja sie muß nothwendig fortdauern als Basis der sittlichen Indifferenz, die nur in der Differenz der ursprünglich verschiedenen Richtungen möglich ist.

Dieß nur als Beyspiel, das uns jedoch nebenher die wahre Ansicht sowohl, als die Pflicht philosophischer Toleranz zeiget. Uebrigens läßt sich diese ursprünglich verschiedene Richtung der Freyheit auch im praktischen Leben, und zwar auf allen Seiten desselben nachweisen. Aber es ist das Geschäft der Tugendlehre, die Geschlechter der Freyheit in ihrer nothwendigen Verzweigung aufzusuchen, und es kann hier so wenig der Zufall oder die Willkür herrschen, als in der Bestimmung der Geschlechter in der realen Natur.

Die Einheit, durch welche und in welcher die verschiedenen Gattungen der Freyheit allgemeines Princip des sittlichen Lebens, das ist, **Tugend** sind, ist die Richtung auf Gott, oder der **lebendige Glau-**

be an Gott, welcher das Ursprünglichste im Menschen ist, das zwar durch die Verschiedenheit der Richtung, oder Neigung verdunkelt wird, wenn nicht auf den gemeinschaftlichen Grund aller, sondern auf das besondere Ziel der Besonderen geachtet wird, aber nie ausgerottet werden kann, sondern aus jeder praktischen und spekulativen Verirrung mit verjüngter Kraft hervorstrebt.

Die nächste Analogie für die ursprünglichen Neigungen des Menschen bietet uns das Thierreich an. Der Thiercharakter, den man gewöhnlich Kunsttrieb, oder Instinkt nennt, würde Tugend werden, wenn jede Thiergattung des Grundes kundig würde, aus dem ihre eigenthümliche Richtung hervorgeht. Dann würde sie aber auch ihre eigenthümliche Richtung nicht so rein ausprägen; und so scheint das Thierreich ganz eigentlich die ideale Bestimmung zu haben, die menschliche Tugend in der Mannigfaltigkeit ihrer Richtung zu symbolisiren, den Menschen, mit welchem das Thier durch Jagd, Landbau u. s. selbst in gesellige Verbindung tritt, unbemerkt an der Natur festzuhalten, und nebst den andern Symbolen der Natur der Realität der Tugend, die durch Cultur so leicht in bloßes Gedankenwerk ausartet, immer frische Nahrung zu geben.

Die Tugendlehre ruht auf der Voraussetzung, daß Gott sich in der Schöpfung als frey und nothwendig zugleich offenbare. Als frey im ewigen Akt ist Gott offenbarend, als nothwendig das Geoffenbarte.

Hier-

Hieraus folgt, daß sich Gott in der Schöpfung nicht als absolut nothwendiges Wesen offenbare, denn das Nothwendige ist durch den ewigen Akt, durch die Freyheit bedingt; so daß das Nothwendige der Natur überall in durch Freyheit beschränkter Form erscheint. Es folgt aber auch, daß der ewige Akt Gottes, die ewige Freyheit in der Schöpfung sich objektivire, folglich ein Ruhendes werde; denn sie offenbaret nur das Nothwendige, wird also selbst die bestimmte Form des Nothwendigen, oder seine Begrenzung.

Die objektivirte, ruhende Freyheit ist das, was wir uns unter einem **Individuum** denken müssen, wenn wir den **Begriff** philosophisch strenge auffassen; die durch die Freyheit beschränkte **Form** der Nothwendigkeit aber nennen wir **Gattung**. Nun gehört jedes Individuum zu einer Gattung, und jede Gattung besteht aus Individuen. Nehmen wir an, es sey nur ein Individuum, so würde dieß nicht die Nothwendigkeit, sondern den Zufall offenbaren; ja auch das nicht einmal, indem der Zufall doch der Schein der Nothwendigkeit, und in ihr gegründet ist, sondern es wäre ein leerer Akt der Willkür ohne alle Realität. Nehmen wir dagegen an, es sey nur eine Gattung, so würde diese nicht Offenbarung der Nothwendigkeit aus der Freyheit, also überhaupt nicht reale Offenbarung, nicht nothwendiges Wesen, sondern leere Form, ein Traum der Welt seyn. Wenn also die Gattung nur im Individuum lebt, und seine Realität hat, und gegenseitig: so müssen beyde in ihrem Wesen identisch, und nur in der Form unterscheidbar seyn, indem

nehmlich die Gattung nur die Form der Individualität, das Individuum nur die Form der Gattung trägt. Die Gattung mit der Form der Individualität ist ein reelles Ganze, denn das wird es durch die Form. Aber durch diese Form wird sie auch zugleich ideelles Individuum, das ist ideeller Theil eines ideellen Ganzen; denn dieselbe Beschränkung, welche sie zum reellen Ganzen macht, macht sie zugleich zum ideellen Theil. Das Individuum dagegen mit der Form der Gattung ist ideelles Ganze, und reeller Theil, indem dieselbe Gattungsform, welche ihm die reelle Existenz als Theil des Ganzen giebt, zugleich das Gepräge der Allgemeinheit aufdrückt.

Tragen wir diese Begriffsbestimmungen auf das Universum über, so erhalten wir folgende Ansicht.

Die ersten, in individueller Form als reelle Ganze sich darstellenden Gattungen sind die selbstständigen Weltkörper, die wir auch Sonnen nennen. Sie sind ideelle Theile eines ideellen Ganzen; das heißt, sie stehen alle in nothwendiger, aber nicht reeller, das ist, caussaler, sondern in ideeller Verbindung; so daß jeder das ganze Universum, aber nur in seiner besondern Form in sich trägt, wodurch alle gleiche Würde haben, und doch in Hinsicht ihrer besondern Form nur Theile eines ideellen Ganzen sind, welches wieder jeder Körper in sich trägt.

Als reelle Ganze prägen sie ihre Form in Individuen aus, die als reelle Theile desselben wieder für

sich

sich ideelle Ganze sind. Die Planeten sind daher im fortdauernden Werden begriffen, denn die beschränkte reelle Individualität strebt zu dem ihr eingeborenen idealen Ganzen. In dieser Ausbildung setzen sie vielleicht, wie die Sonnen ursprünglich ihre Kometen, die gediegenen Individualitäten als Monde ab; aber in ihnen selbst leben wieder Individuen als reelle Theile des Ganzen, und ideelle Ganze für sich, und wenn wir auch die nothwendige Ordnung dieser Individualitäten noch nicht kennen, so ist doch gewiß, daß diese Ordnung nicht fehlen kann. Jede solche Individualität des Planeten, vielleicht auf unserm Planeten Feuer, Wasser, Luft, Erde, in einer, die Metalle in einer andern Reihe, sodann Steine, Pflanzen, Thiere, sind für die Erde eben so anzusehen, wie die Planeten für die Sonne. In dem Menschen aber, als Vernunftwesen, und dasselbe gilt von den Vernunftwesen eines jeden Planeten, welcher sie hat, offenbaret sich das ideelle Universum, von welchem die selbstständigen Weltkörper selbst nur ideelle Theile, oder Individuen sind.

Aber auch der Mensch ist als Individuum der Erde an die besondere Form dieses Planeten gebunden; und obgleich ihn diese, da ihr selbst das ideelle Ganze eingeboren ist, nicht hindern kann, das ideelle Universum, als solches, in seiner Totalität zu erkennen: so ist er doch als reelles lebendes, in seiner Individualität thätiges Wesen nur Individuum der Erde, und das von ihm als ideell erkennbare Universum, es sey eigentlich und philosophisch erkannt, oder nur symbo-

lisch,

lisch, wie es jeder erkennt, sobald die Vernunft in ihm erwacht, tritt in die individuelle Hülle des besondern Lebens ein. Wie sich Gott im realen Universum als ideales Ganze offenbaret, und durch Objektivirung der ewigen Freyheit das ideale Ganze in das reale einsenkt: so ist es des endlichen Vernunftwesens Bestimmung, dieses in dem Realen verborgene Ideale, welches ihn die Vernunft darin finden läßt, in seinem Leben als reell darzustellen, und so den lebendigen Gott sichtbar zu offenbaren. Welche Kraft der Darstellung ward dem Menschen durch seinen Planeten?

Der Mensch steht auf der höchsten Stufe der Organisation, aber auch deßwegen, daß in ihm das ideale Ganze hervortritt, in der Erkenntniß zur ideellen Erscheinung kommt, ist er der Repräsentant seines Planeten; und so treten alle untergeordnete Organisationen der Erde nicht bloß in seine Dienste, sondern der Mensch würde sich ihrer gar nicht bemächtigen können, wenn nicht ihre Typen ursprünglich in ihm lebten. Doch leben sie in ihm nur als Gattungen, folglich auch nur in der Menschengattung, obgleich sie von jedem Einzelnen erkannt werden können. Der Mensch vereinigt in seiner Organisation alle Individualitäten seines Planeten, aber er stellt sie nur als Gattungen in höherer Potenz in seiner Gattung dar; und so wie dadurch die Hauptverschiedenheiten der menschlichen Organisation begründet werden, so sind diese wieder der Grund der verschiedenen ideellen Abdrücke des Einen ideellen Ganzen. Auf diesem Grunde muß also auch das System der menschlichen

Neigungen, als der ursprünglich verschiedenen Richtungen der Freyheit (des Princips der Individualität) oder der ursprünglichen Gemüthsstimmungen ruhen, und die Ethik verfährt nicht recht, wenn sie die Neigungen so auffaßt, wie sie durch Cultur unendlich modifizirt erscheinen, Freyheit und Vernunft von ihnen trennt, diese in einem allgemeinen abstrakten Begriff als Moralgesetz zum Maaßstab der Sittlichkeit nimmt, jene aber als ein Vermögen ansieht, das Alles vermag. Denn ist man einmal auf diesem Wege von der Natur abgekommen, so kann keine, auch nicht die individuellste Anwendung wieder zu ihr zurückführen; sondern die Moral wird als System des Verstandes erscheinen, nach welchem sich das System der Natur und Vernunft, das nicht wie jenes auf der Reflexion, sondern auf Totalität in der Individualität und umgekehrt ruhet, unmöglich bequemen kann.

Kant, Ueber die Menschenracen, bestimmt die Elementarverschiedenheit der menschlichen Organisation chemisch; Gall's Schedellehre rückt in ihrem organischen Charakter der Wahrheit näher, obgleich die Anwendung derselben auf die durch Cultur modifizirten Neigungen eine ganz unstatthafte Spielerey ist. Aber, wie gesagt, wir müssen erst die Individualitäten, oder Naturgattungen unseres Planeten in ihrer festen Ordnung kennen, ehe wir das System der menschlichen Neigungen mit Sicherheit und wissenschaftlich aufstellen können.

Nehmen wir indessen an, was nothwendig zu seyn scheint, daß jeder realen Individualität im rea-

len

len Universum eine bestimmte Idee im idealen Universum entspreche: so müßten sich in der Vernunft die Urbilder der realen Individualitäten finden lassen, und diese würden, als unmittelbare Ideale, oder schöne Abdrücke der Tugend, uns zum Leitfaden dienen, nicht allein die ursprünglichen Neigungen der Menschengattung, sondern auch die Individualitäten des Planeten zu finden. Eine wissenschaftliche Construktion der Kunst würde das zweckmäßigste seyn, den Weg zu jener Untersuchung zu eröffnen. Denn so viele Gattungen oder Individualitäten der Kunst, eben so viele ursprüngliche Abdrücke der Schönheit, eben so viele ursprüngliche Individualitäten der Tugend, und sofort auch der Neigungen und realen Organisation.

Die objektive Ethik muß auf die Tugendlehre gegründet werden. Aber ihr Princip ist die Wahrheit, und ihr Ziel der Vernunftstaat; sie muß also die ursprünglichen Neigungen, oder die idealen Organisationen, Individualitäten, diese Naturstämme des sittlichen Universum in ihrer Wahrheit, als Erkenntniß, als Ideen auffassen, und aus ihnen den Vernunftstaat construiren. Da jedoch dieser ein idealer, und die Ethik die Disciplin der Realisirung des höchsten Gutes ist: so muß sie, als objektiv, auch die objektiv reale Organisation des Vernunftstaats aufstellen. Diese Organisation ist zwiefach, Religion und Staat, innere und äußere Sittlichkeit; sie hat also die objektiven Bedingungen aufzustellen, unter welchen

chen die sittlichen Naturstämme, als Individualitäten, durch Anerkennung der gleichen Wahrheit zu einem idealen Ganzen, und durch gleiche, der Wahrheit angemessene Verfassung, zu einem realen Ganzen sich organisiren können.

Da aber jede besondere Disciplin der Ethik, wenn sie wissenschaftlich seyn soll, die ganze Ethik, nur unter einem besondern Exponenten umfassen muß: so hat auch die objektive Ethik außer der Tugendlehre auch noch die Potenzen der subjektiven Ethik aufzunehmen.

Dem zu Folge muß sie mit dem Vernunftstaat zugleich die Glückseligkeit des Bürgers desselben construiren; der Construktion der innern Sittlichkeit in der Wahrheit aber muß die Construktion der Ideale in der Schönheit, und der Construktion der äußern Sittlichkeit im Staate die Construktion der körperlichen Gesundheit zur Seite gehen; doch unter dem Exponenten der Objektivität oder Allgemeinheit, so daß nur die allgemeinen Bedingungen der Realisirung der Glückseligkeit, der Bildung zur Schönheit, und der Bildung zur Gesundheit aufgestellt werden.

Die subjektive Ethik endlich, oder die Pflichtlehre hat das Princip der Schönheit, und das Ziel der Glückseligkeit.

Die erste Pflichtenreihe ist die der Selbstkenntniß, nicht der conventionellen, zufälligen, sondern der natürlichen. Der Mensch muß zuerst den sittlichen

chen Stamm kennen lernen, aus welchem er hervorgeht, um zu wissen, in welchem Ideal der Schönheit er die Tugend ausprägen könne, um zu wissen, daß nicht jedes Ideal für ihn sey, um nicht, durch Beyspiele verleitet, mit Anstrengung (besonders wenn ihm der Wahn beygebracht würde, daß die Sittlichkeit nur den Maaßstab der Anstrengung habe) einem fremden nachzujagen, sein eigenthümliches aber, das er, von der Natur unterstützt, durch einfachen Sinn mit Leichtigkeit erreichen konnte, vorbeyzugehen, und so die Harmonie, als Ziel seines Strebens, mit ihr die Glückseligkeit, selbst in ihrer Anlage zu zerstören.

Zu dieser Selbstkenntniß soll die subjektive Ethik zunächst die Anleitung geben.

Da die Schönheit nur in der Wahrheit Tugend ist, so geht der Pflicht der Selbstkenntniß die Pflicht der Erkenntniß der objektiven Wahrheit zur Seite, und mit ihr, wie aus dem Obigen zu ersehen, verbunden die Pflicht der ästhetischen oder Kunstbildung.

Die zweyte Pflichtenreihe zweckt auf die totale Gesundheit des Körpers ab. Ihr zur Seite läuft die Reihe der Pflichten gegen den Staat, als Erhalter und Beschützer seines äußern Zustandes, und unter diesen die erste, die Pflicht der Berufswahl, oder die Pflicht des Individuum, mit seinen Kräften einen bestimmten Platz im Staate auszufüllen, und diese Pflicht gründet sich wieder auf Selbstkenntniß.

Die dritte Pflichtenreihe könnte man im engern Sinne Pflichten der Vernunft nennen, weil sie den ganzen Menschen, seine Harmonie, mit ihr die Glückseligkeit zum Gegenstande haben. Ihr zur Seite gehen die Pflichten gegen die allgemeine Vernunft, oder den Vernunftstaat, oder die höchste Pflicht des Menschen, der Realisirung des höchsten Gutes sich selbst aufzuopfern. Dieß ist eigentlich die Pflicht gegen Gott, welche nur durch Religiosität, durch den Glauben an ein ewiges Reich Gottes, an Unsterblichkeit und einen höhern, seligeren Zustand erfüllbar ist; und so finden wir diesen Glauben auch bey allen großen Seelen, die mit Besonnenheit, also für die Vernunft, ihre Glückseligkeit, und selbst ihr Leben opfern.

Diese Ansicht der Ethik ist zwar in neuern Zeiten fremd geworden; aber man darf nur das Unbestimmte und Einseitige in den Principien der gewöhnlichen Sittenlehren, und das Mangelhafte ihrer Anwendung etwas näher kennen, um dieser, hier nur fragmentarisch gezeichneten, den Vorzug einräumen zu müssen. Was hilft es, dem armen, von tausend Seiten beschränkten Menschen immer nur das Allgemeine zu predigen, wenn nicht gezeigt wird, wie und auf welchem Wege das Allgemeine als allgemein realisirt werden müsse, damit es dem Einzelnen nur möglich werde, dem Allgemeinen gemäß zu handeln. Der Mensch soll sich unter keiner Bedingung eine Lüge erlauben, weil diese die Würde seiner Natur schändet,

aber

aber wird er nicht in einer Welt, deren objektives Leben überall noch in die Lüge verwebt ist, selbst durch die Wahrheit zum unerträglichen Lügner? Was nützt es, den Menschen auf eine allgemeine Freyheit zurückzuführen, durch die ihm alles Gute moralisch möglich seyn soll, wenn er in sich findet, daß das, was im Andern als gut erscheint, in seiner Natur die Gestalt des Bösen annehmen würde. Was frommt es, von reinen Beweggründen der Vernunft zu sprechen, da der Mensch, von seiner Natur genöthiget, nach Glückseligkeit streben muß, und jeder sogenannte reine Beweggrund sich zuletzt nur als Selbsttäuschung zeigt. Welche Verkehrtheit liegt in der Unterscheidung der Rechtspflichten als vollkommener, und der Tugendpflichten als unvollkommener — als wären die letzten nur eine Zugabe der Menschheit! welche Inconsequenz in der sogenannten Casuistik, in den Collisionsfällen! Welche ungeheure Lücke macht das Heer von gleichgültigen Handlungen auf der einen, und welche Unmenschlichkeit offenbaret sich in der Rigorosität auf der andern Seite. Doch über die Unhaltbarkeit und Mängel unserer Sittenlehren verbreitet sich mit kunstreicher Dialektik Schleiermacher in seiner Kritik; und ich wünsche und hoffe, daß diese Kritik Bearbeitungen der Ethik herbeyführen werde, zu denen sich die hier aufgestellte Idee nur als schwache Anregung verhalten wird.

Nur im Wissen offenbaret sich uns die Welt, denn auch die sinnliche Wahrnehmung ist ein Wissen, da wir von der Pflanze, die doch von allen Elemen-

ten ihres Planeten durchströmt wird, nicht sagen, daß sie von der Welt wisse. Wäre die Vernunft nicht durch einen Planeten, und zunächst durch einen besondern Körper dieses Planeten beschränkt, so würde sich in ihr das Universum unmittelbar als Wissen darstellen; durch diese Beschränkung aber wird das unmittelbare Allwissen des Universum in verborgene Tiefe versenkt, und obgleich mit dem Erwachen des Selbstbewußtseyns das Urwissen hervorkeimt: so erscheint doch das Selbstbewußtseyn wieder nur im Universum, und wir gewahren es nur in der Beziehung der Subjektivität und Objektivität. Zwar können wir durch eine Reihe von Schlüssen die Objektivität im Selbstbewußtseyn aufheben, und in der Subjektivität als reiner Thätigkeit die Gesetze des Urwissens aufstellen; aber eben weil wir die Objektivität erst aufheben mußten, können diese Gesetze nur für die Subjektivität gelten, das heißt, sie sind Gesetze einer Thätigkeit in Beziehung auf eine Objektivität, und es bleibt dahingestellt, ob die Objektivität selbst in diesen Gesetzen lebe.

Dieß erfahren wir auch dann nicht, wenn wir die Objektivität stehen lassen, und fragen, wie die Subjektivität als Thätigkeit in ihr lebe. Denn auch hier wird die Trennung vorausgesetzt, die durch das Erwachen des Selbstbewußtseyns entsteht, und wir erhalten nur das Wissen der Beziehung der Objektivität auf die Subjektivität.

Müssen wir aber auch gestehen, daß uns dieser doppelte Weg, das Urwissen zu suchen, auf es nicht

führe,

führe, und daß weder das Resultat der einen Untersuchung, noch der andern, noch beyder zugleich, das Urwissen sey: so hat es sich doch vielleicht in der Untersuchung selbst geoffenbaret, und es ist vielleicht die eigene Natur des Urwissens, daß es sich nicht zeigt, wenn man es sucht, aber in jeder Forschung, sie sey da oder dorthin, aufs Kleine oder aufs Große gerichtet, von selbst darstelle.

Hieraus würde folgen, daß das Licht, welches in dieser Trennung leuchtet, eigentlich ein Blendlicht sey, das uns das Taglicht des Urwissens nicht sehen ließe, und daß wir aus dieser Trennung herausgehen, oder lieber gar nicht in sie hineinkommen müßten, wenn wir das Taglicht des Urwissens sehen wollen.

Sehen wir uns mit dieser Voraussetzung im gemeinen Tage des Wissens um, mit einem Auge, das sich weder einer Thätigkeit noch eines Leidens bewußt, sondern nichts als Sehen und unbefangenes Sehen ist: so finden wir im ganzen Reiche des Alltagwissens drey lichte Punkte, welche das ganze Wissen zusammen zu halten scheinen.

Wir nehmen erstens jedes Ding, wie es ist; zweytens, nicht wie es ist, sondern wie es seyn kann; drittens, wie es seyn muß. Ich sehe einen Baum und in diesem Sehen nehme ich den Baum als Baum und kann ihn nicht anders nehmen, wenn ich wahrhaft sehe. Aber ich denke dabey: dieser Baum könnte wohl auch ein Stein seyn, weil es denn doch auch

Steine in der Welt giebt, und es muß seinen Grund haben, warum dieser Baum kein Stein, sondern nothwendig ein Baum ist.

Nun läßt sich beym Baume, und so bey jedem andern Gegenstande, folglich auch bey der ganzen Welt nichts denken, was nicht zuletzt auf diese drey Denkweisen zurückgeführt werden müßte, wenn man das Gedachte klar und gewiß haben will, was also nicht auf diesen drey Denkweisen ruhete. Sollte nicht dieses dreyfache Denken das wahre Urwissen seyn, so daß es nur darauf käme, es auf das Allgemeine auszudehnen, da wir es im gewöhnlichen Wissen immer nur in besonderer Anwendung wahrnehmen?

Allgemein genommen erscheinen diese drey Denkweisen in folgender Form:

Wir nehmen die ganze Welt, wie sie ist.

Wir denken dabey: sie könnte wohl auch eine andere seyn.

Es muß also seinen Grund haben, warum sie diese und keine andere ist.

Hier leuchtet nun bald der Unterschied ein, daß sich die Welt als Ganzes nicht wie das Einzelne den Sinnen giebt, daß folglich das Ganze nicht wie das Einzelne als ein Reales mit realer Begrenzung und durch diese Begrenzung reell gegeben wird. Das Ganze ist ein bloß Gedachtes, und zwar eben so als das sich Gebende, wie als Gegebenes, und so ist auch

das Geben selbst ein Gedachtes; wir werden also sagen können: die Welt als ein Ganzes giebt sich als ein Ideales, wird als Ideales genommen, und das Geben selbst ist ideell. Das heißt, in der Allgemeinheit erhalten wir die erste Denkweise ganz rein.

Darüber denken wir aber noch: die Welt könnte wohl auch eine andere seyn. Auch hier leuchtet ein, daß nicht von der Welt als einer realen die Rede seyn kann. Denn wenn wir über das Einzelne so denken, so liegen uns noch andere verschiedene Einzelheiten vor, die dieses Denken zu einem reellen machen; aber so wenig uns die ganze Welt vorliegt, eben so wenig eine zweyte außer ihr. Die zweyte Denkweise erhebt sich also in ihrer Allgemeinheit nur über die erste in ihrer Allgemeinheit, und wenn wir das Denken, als ein Aufthun des Geistes, mit dem Ausdruck **Offenbarung** bezeichnen: so sagt die zweyte Denkweise in ihrer Allgemeinheit aus, daß über der idealen Offenbarung des Idealen im Idealen noch eine zweyte Offenbarung Statt finden müsse.

Diese zweyte Offenbarung spricht sich als ein **Andersdenken** aus, und da es, als allgemein, kein bestimmtes ist, so wird damit eigentlich die **Freyheit** des Denkens ausgesprochen. Die erste Offenbarung ist, als bloßes Aufthun des Geistes, sein Grund und Boden, auf dem er selbst noch nicht wohnt, es ist die **Nothwendigkeit**, in die er sich ergießt, ohne noch selbst zu strömen, es ist sein noch nicht belebtes Urbild. Die zweyte Denkweise ist also reale Offenbarung,

rung, der Geist bindet sich los; sie ist Offenbarung des Realen, die Nothwendigkeit wird in die Freyheit aufgenommen; und sie ist Offenbarung im Realen, denn die Freyheit ist der auf seinem eigenen Grunde erschienene Geist.

Ich denke endlich, daß es seinen Grund haben müsse, warum die Welt diese und keine andere ist. Dieß kann nun in der Allgemeinheit wieder nichts anders heißen, als daß sich die dritte Denkweise über die beyden ersten erhebt, und ihnen ihre Haltung giebt, so daß sie nicht allein neben einander bestehen, sondern auch in der dritten und mit ihr Ein Ganzes ausmachen, in welchem sich der Geist selbst als ein ganzes Wissen darstellt.

In der ersten Denkweise, in ihrer Allgemeinheit, tritt die Welt in ideeller Repräsentation als ideale Offenbarung des Idealen im Idealen auf, das ist, als ewiges, in sich selbst geschlossenes Gesetz überhaupt, als ewige Nothwendigkeit, ohne Gesetztes, ohne Erzeugtes, ohne Mannigfaltigkeit, reine Nothwendigkeit ohne Leben, reine Klarheit ohne Fülle, reines Denken ohne ein denkendes *). In der zweyten Denkweise in ihrer Allgemeinheit, erscheint die Welt in reeller Repräsentation, als reale Offenbarung des Realen im Realen, als lebendiger freyer Geist, der die Schranken des ewigen Gesetzes durchbricht, die

Fes-

*) Der müßte den Begriff der Allgemeinheit zu fassen durchaus unfähig seyn, wer hierin eine Absurdität zu finden meynen könnte.

Fesseln der Nothwendigkeit löset, das ewig sich selbst Gleiche, aber in dieser Gleichheit Todte in ein Mannigfaltiges, das Seyn in das Werden übersetzt und so zum Leben bringt. Es ist das rein Denkende, der reine ewige Akt, die Freyheit, die das reine Denken, als Nothwendigkeit, in sich aufnimmt, und ihr Leben einhaucht. Aber wie kann die Nothwendigkeit in die Freyheit übergehen, wie die Freyheit in der Nothwendigkeit leben? Oder, wie kommt es, daß die Welt in ihrer Nothwendigkeit nur Eine, und doch in ihrem Leben immer eine Andere ist, so daß sie im Realen keinen Augenblick als dieselbe erscheint?

Wir suchen den Grund, warum die Welt so ist, wie sie ist, warum ihr reger freyer Geist überall in der Nothwendigkeit feststeht, in den mannigfaltigsten Erzeugungen nur immer das Gesetz ausprägt, und warum das nothwendige Gesetz in unendlich mannigfaltigen Gestalten erscheint.

Wären Nothwendigkeit und Freyheit, jede für sich ein Reales, so würden sie sich offenbar gegenseitig ausschließen, sie wären zwey feindliche Principe, gleich in der Kraft, und entgegengesetzt in der Richtung, folglich ewig getrennt. Derselbe Fall würde seyn, wenn sie beyde für sich ein Ideales wären. Wäre aber die Freyheit nur eine Modifikation, ein Accidenz der Nothwendigkeit, so würde diese selbst aufgehoben. Denn das Accidenz könnte, da es Freyheit wäre, durch keine Grenze beschränkt seyn, die Nothwendigkeit würde sich folglich in grenzenlosen

Zu-

Zufall auflösen. Eben so wenig kann die Nothwendigkeit als Accidenz der Freyheit gedacht werden. Denn wenn man auch sagt, daß wohl die Freyheit nach einem nothwendigen Gesetz sich äußern könne, und doch als Akt im eigenen Entstehen Freyheit bleibe: so ist diese Behauptung entweder in einem andern Sinne, als dem vorliegenden, zu nehmen, oder sie ist falsch. Die Ausübung des Gesetzes zwar, aber nicht sein Begriff, der ewig gedacht werden muß, kann im Entstehen gedacht werden; und so würde die Freyheit immer nicht die Priorität, sie würde folglich auch keine Realität haben, deren Accidenz das Gesetz, die Nothwendigkeit seyn könnte.

Aber die Nothwendigkeit ist, als ewiges Gesetz (absolutes Denken) ein absolut Ideales, und die Freyheit, als ewiger Akt (absolutes Handeln) ein absolut Reales. Die Welt ist, wie sie ist und was sie ist — das ist absolut gedacht, ist absolute Idealität ausgesprochen. Die Welt könnte wohl auch eine andere seyn — das ist wohl auch ein Denken, aber ein ganz leeres, es wird damit nichts gedacht, es ist also nur absolutes Handeln ohne Objekt, ohne Gedankeninhalt, Negation aller Idealität, absolute Realität. Dort wird in dem Gedachten ein Gesetz, das ewige Gesetz des Seyns, ausgesprochen; hier wird das Gesetz absolut negirt (oder wer mag ohne Sprachverwirrung von einem Gesetze des Nichtseyns, also von einem Gesetze, das selbst nicht ist, reden), folglich absolutes Handeln, das schlechthin kein Bestehen im Denken, keine Idealität hat, absolute Realität ausgesprochen.

Der

Der Gegensatz ist in der größten Strenge absolut, aber eben deßwegen kein realer, sondern bloß idealer. Denn so wie der Gegensatz des Lichts und der Finsterniß, eben weil er absolut ist, kein realer ist, so auch Nothwendigkeit und Freyheit. Ist die erste als absolut ideal die ewige Nacht, so ist die zweyte der ewige Tag in der Nacht; ist jene das ewige Gesetz in seinem unwandelbaren Begriff, so ist diese das ewige Leben des Gesetzes. Die Idealität muß absolut seyn, und die Realität muß absolut seyn, wenn beyde einander ewig durchdringen sollen. Ja noch mehr. Das absolut Ideale, das ewige Gesetz des Seyns hat schlechthin keine Form, es ist Seyn und nichts weiter, ewige Starrheit des Geistes, ein ewig Gedachtes ohne ein Denkendes; und so ist die Freyheit, das absolut Reale, das absolute Handeln bloßes Princip der Form, und nichts weiter, ohne allen Inhalt, ewiger Akt ohne Produkt, ewiger Blitz des Geistes ohne Haltung. Das absolut Ideale, das ewige Gesetz des Seyns, die Nothwendigkeit, kann folglich nur durch die Freyheit offenbar werden, Leben, Form erhalten: und das absolut Reale, der ewige, absolute Akt kann nur durch das absolut Ideale, durch die Nothwendigkeit zum Produkt, zum Stehen kommen, und Realität werden.

Dieses nothwendige Ineinandergreifen des absolut Idealen und absolut Realen spricht die dritte Denkweise aus. Die Welt ist, was sie ist — so versenke ich den Geist in die Welt, er starret in das absolute Seyn hin. Aber sie könnte auch eine andere

seyn

seyn — so hebe ich den Geist wieder aus ihr heraus; doch getrennt von ihr ist er **nichts**, wie er versenkt in sie nur ist, ohne **selbst** zu seyn. Aber es muß seinen Grund haben, warum sie diese und keine andere Welt ist — so bringt sich der Geist ins Gleichgewicht, und die Welt in Harmonie. Die Welt ist, denn das ewige Gesetz, das absolut Ideale ist ihr Wesen, aber ein bloß Gedachtes, das nur durch die Form wirklich werden kann; und die Welt ist **diese**, denn der ewige Akt, das absolut Reale, ist ihr Princip, aber ein nicht denkbares, sondern absolutes Handeln, das nur durch das Wesen zur Form, folglich Produkt, wirklich wird. So ist das Wesen als wirklich durch die Form, und die Form als wirklich durch das Wesen begründet; beyde aber sind an sich und in der Wirklichkeit Eines. Der Geist ist mit sich selbst einig, die Welt ist mit sich selbst in Harmonie, nur Eine Welt, und sie hat den Grund in sich selbst, warum sie diese und keine andere ist: so wie der Geist sein Gedachtes und sein Denkendes in dem Denken oder Anschauen der wirklichen Welt zur schönen, befriedigenden, in sich selbst gegründeten Einheit bringt.

Doch es fehlt uns noch die wissenschaftliche Form für diese Einigung.

Diese Form kann weder ideale Offenbarung des Idealen im Idealen, noch reale Offenbarung des Realen im Realen seyn, denn jene bezeichnet das absolut Ideale, diese das absolut Reale; sondern sie muß die Identität beyder in der Wirklichkeit aussprechen.

Sie

Sie kann nicht das Seyn als todtes Wesen, und nicht das Handeln als wesenloses Leben, sie kann weder die Ewigkeit des Seyns, noch die Ewigkeit des Handelns, sondern sie muß das Werden des gedachten Wesens zum wirklichen Wesen durch die Form und das Werden des Formprincips zur wirklichen Form durch das Wesen bezeichnen.

Sie ist also die Form des Werdens, oder der **wirklichen Zeit**, die Form der Geschichte, und ihr Charakter **Relativität** des absolut Idealen und des absolut Realen, der Nothwendigkeit und der Freyheit, also ideale Offenbarung des Realen im Realen, oder ideale Darstellung des wirklichen lebendigen Wesens in der Wirklichkeit; und reale Offenbarung des Idealen im Idealen, oder wirkliche, reale Darstellung der idealen, gedachten Form im Denken. Das heißt: in der wirklichen Welt erscheint das Wesen, als ideale Offenbarung, in der Form als wirkliche Form; das Formprincip aber, als reale Offenbarung, tritt in das Ideale zurück, wird **Kraftbegriff**, und dieser stellt sich wieder nur im Idealen, als Erzeugung nach einer Idee, nach einem Muster dar.

Diese Formen halte ich für die ursprünglichen alles Wissens; theils weil sie die objektive, metaphysische Bedeutung der drey Grundsätze des gemeinen Denkens aussprechen; theils weil sie allen philosophischen Systemen, wie entgegengesetzt sie auch sonst seyn mögen, nicht bloß ihrem subjektiven Verfahren, sondern auch ihrer objektiven Darstellung als das Eine

Glei=

Gleiche, als der gleiche Typus zum Grunde liegen; endlich auch, weil sie von dem Standpunkte des gemeinen wirklichen Denkens aus, durch bloße Erhebung zur Allgemeinheit, welche Erhebung freylich nur durch unmittelbare geistige, oder Vernunftanschauung, doch aber eine solche möglich ist, die jeder Mensch von Natur hat, gefunden werden.

Ich nenne sie die wissenschaftliche Construktion des Universum, weil ich glaube, daß sie als die Grundformen aller Wissenschaften geltend gemacht werden können: unter welcher Bedingung — das soll noch kürzlich gesagt werden.

Jede Wissenschaft unterscheidet sich von dem gemeinen Wissen durch ihre Kunstform, diese aber wird durch das Princip möglich. Jedes Princip ist ein bloß formelles, weil es nicht die Realität, sondern nur die wissenschaftliche Form des gemeinen Wissens begründet; weil es nicht der wirkliche Anfang des Wissens, sondern sein Schluß ist, wodurch es ein Kunstganzes wird; weil es als Schluß des gemeinen Wissens der Grund und Anfang der Wissenschaft ist. So postulirt die Mathematik den Grund der Raum- und Zeit-Bestimmungen als freye Construktion; aber jene Bestimmungen sind ursprünglich schon im gemeinen Wissen da, und die Mathematik beweiset durch ihre Forderungen, daß sie das gemeine Wissen der Raum- und Zeit-Bestimmungen der Realität, in welcher sie gegeben sind, entheben und zur Wissenschaft umbilden will. Giebt es eine Philosophie als

Wis-

Wissenschaft, so muß sie den Grund alles Wissens als Construktion postuliren; aber auch sie beweiset durch diese Forderung, daß sie das gemeine Wissen in die Kunstform der Wissenschaft umsetzen will, und so wird ihr Princip nur ein formelles, die Wissenschaft selbst nur Wissenschaftslehre seyn können.

Die Wissenschaften sind die Organe des Geistes, und unter ihnen das erste, gleichsam das allgemeine Gefühl des Geistes, die Wissenschaftslehre; aber eben weil sie Organe sind, sind sie nur Formen des Geistes, deren Identität mit dem Wesen oder Differenz bloß wissenschaftliche Bedeutung haben, indem alles Wesen der Wissenschaften nur Form des gemeinen Wissens ist. Die Realität erwartet der Geist von einer andern Seite, und die Wissenschaft, als sein Organ, bildet er sich nur als Empfänglichkeit für diese Realität durch Kunstthätigkeit an.

Die wissenschaftliche Construktion des Universum soll also die Grundformen aller Wissenschaften aufstellen, folglich ihre wahren, letzten, ihre metaphysischen Principe. Wenn sich dieses bewährt, so haben wir eine dreyfache Wissenschaft, eine absolut ideale, eine absolut reale und eine relative. Die erste stände unter dem Exponenten der Idealität, des Gesetzes, der Nothwendigkeit; die zweyte unter dem Exponenten der Realität, des Akts, der Freyheit; die dritte unter dem Exponenten der Zeit, der Geschichte. Die erste wäre Idealismus, die zweyte Realismus, die dritte Empirismus.

Nun hat die wissenschaftliche Construktion des Universum, als Behälter der Grundformen, selbst den Charakter des absoluten Idealismus; es ist also außer ihr noch die sittliche Construktion des Universum nothwendig mit dem Charakter des absoluten Realismus; und da diese wieder in das Ideale und Reale zerfällt, so hat auch sie ihren Empirismus, und ihre Erscheinungswelt, und diese ist die Geschichte als wirkliche Erscheinung.

Da aber die wissenschaftliche Construktion des Universum die Grundformen aller Wissenschaften enthalten muß, so ist sie auch der Typus der sittlichen.

Die wissenschaftliche Construktion muß folglich selbst schon zu einem Kunstganzen, zur Wissenschaft gebildet werden, daraus Theile organisch zusammenstimmen; es muß also auch für sie eine Construktion postulirt werden. Für das absolut Ideale wird die Construktion der Freyheit postulirt, damit das ewig todte Seyn das ewig todte Gesetz in ein künstliches Leben, die ewige Nacht der Nothwendigkeit der allgemeinen Natur, in das Licht der Kunst gesetzt werde. Die erste allgemeine Construktion der Freyheit für die Nothwendigkeit bildet die Wissenschaftslehre, welche absolute Zeichenlehre seyn müßte. Die zweyte, schon differenziirte Construktion der Freyheit für die Nothwendigkeit ist die reine Astronomie, welche absolute Geometrie seyn müßte. Die dritte die Wissenschaft des besondern Organismus, die, wenn wir dem Gange der Form folgen dürfen, nichts anders seyn könnte,

als absolute Arithmetik, oder nothwendige Stufenfolge, Potenziirung der Organisation.

Endlich die vierte Construktion der Freyheit für die Nothwendigkeit wäre die Mathematik, oder die Analysis mit zwiefacher Methode, der geometrischen und arithmetischen. Das Herrschende in dieser Construktion ist die durch freye Anschauung geweckte Idee der Nothwendigkeit.

Für das absolut Reale wird die Construktion der Nothwendigkeit postulirt, damit der ewige Akt durch das Gesetz zur Form, und hiermit zur Erscheinung gebracht werde.

Man könnte die Nothwendigkeit das rein Objektive, die Freyheit das rein Subjektive nennen, wenn nur zu erwarten wäre, daß diese Bezeichnung dem Einschlag der Reflexion entgehen, daß man nicht, da doch beyde das Ansich sind, jene als das Außersich, diese als das Insich nehmen werde. Es ist also wohl räthlicher, die Nothwendigkeit als das rein Ideale, die Freyheit als das rein Reale zu bezeichnen; denn so ist es leichter, beyde ohne reellen Gegensatz als absolut zu denken.

Das rein Ideale, an sich ewig verschlossen, wird durch die postulirte Construktion der Freyheit offenbar; oder weil es nur das rein Ideale selbst ist, welches offenbar wird, und die Construktion der Frey-

heit, das ist, die absolut freye Construktion schlechthin nichts aus sich selbst, denn was hätte wohl die Freyheit, hinzuthun kann: so ist diese Offenbarung nur in einem absoluten, das ist, einem solchen Wissen möglich, worin die Form ohne das Wesen schlechthin nichts, das heißt, worin die Form mit dem Wesen absolut identisch ist.

Das rein Reale, an sich ewiger Akt, Formprincip ohne allen Gehalt und ohne Form, erfordert die Construktion der Nothwendigkeit, wenn es, als Formprincip, sich selbst in Form darstellen; das heißt, wenn die Freyheit, zwar nicht das ewig Verschlossene, aber das ewig nicht zu Fassende, sich offenbaren, oder eigentlicher, sich in der Form realisiren soll.

Da die Freyheit das rein Reale, ihre Construktion aber, als solche, eine ideale ist, und sich von der Construktion der Nothwendigkeit nur darin unterscheidet, daß diese mit subjektiver Freyheit, jene aber mit objektivem Zwange geschieht: so entsteht durch die wissenschaftliche Construktion des rein Realen nothwendig Differenz der Form und des Wesens. Die Freyheit tritt zwar in die Form ein, offenbaret sich aber in ihr nicht als Wesen, sondern belebet sie nur, um das Wesen, das im absoluten Wissen nur als ideal, nur als Wissen sich offenbaret, auch als Leben, als das wahrhaft Reale, zu offenbaren.

Diese freynothwendige Form ohne Wesen, diese bewegliche, lebendige Form, und doch ohne eigenes

wahres

wahres Leben, ist die Geschichte in ihrem reinen absoluten Begriff aufgefaßt, ein ewiges **Werden** ohne Seyn, ohne Wesen, ewig fließende Form ohne Haltung und Gehalt. Die Geschichte hat als Empirismus wieder ihre eigene wissenschaftliche Construktion; hier aber ist es darum zu thun, das Wesen zu finden, für welches sich die Form der Geschichte überhaupt, als Empfänglichkeit für das Leben des Wesens, oder für das lebendige Wesen, eignet. Daß das Wesen sich als Leben nothwendig geben müsse, das geht schon aus der Differenz hervor, in welcher sich die Geschichtsform ankündiget, so daß diese Differenz das wissenschaftliche Postulat einer lebendigen Offenbarung des Wesens genannt werden könnte. Und da nur Ein Wesen seyn kann, so ist es jene ewig verschlossene Nothwendigkeit selbst, die sich im absoluten Wissen zwar nur als rein Ideales, nur für das Wissen und als Wissen offenbaret, aber in der Geschichtsform als das Nothwendige, nicht **mit**, sondern **aus** der Freyheit, nicht **durch** einen freyen Akt der Construktion, sondern **im** ewigen Akt, folglich als wahres lebendiges Wesen, als Princip der Form und zugleich ewiges Gesetz, als ewiges Gesetz im Leben, als Leben gebend nach eigenem ewigen Gesetz, das ist, als **Schöpfung** und **Schöpfer** offenbaret.

Die Idee der Schöpfung ist objektive Religion. Die absolute Nothwendigkeit, das ewige Gesetz, welches in der ersten Construktion als ideal zum Wissen gebracht, und in so fern subjektiv wurde, wird in der zweyten als real, im Leben erkannt, wird objektiv,

Gott offenbaret sich der Vernunft als das allerrealste Wesen.

In der Religion offenbaret sich die Nothwendigkeit aus der Freyheit, und diese wird durch die Construktion der Nothwendigkeit selbst objektiv. Freyheit ist aber an sich ewiger Akt, und so wie das ewige Gesetz durch freye Construktion als absolute Form des Raums in der Astronomie, und als absolute Form der Zeit in dem Organismus objektiviret wird: so wird auch der ewige Akt durch nothwendige Construktion nicht allein als absoluter Gehalt des Raums in der Idee der Schöpfung (absolute Raumerfüllung), sondern auch als absoluter Gehalt der Zeit in der **Idee der Kunst** (freye, absolut produktive Kraft) objektiviret werden.

Daher die innige Verbindung der Kunst und Religion, daher aber auch ihr nothwendiger Gegensatz. Mythologie ist die Kunstansicht der Welt, aber sie artet in Polytheismus aus, wenn die Idee der Schöpfung, wie es der wissenschaftlichen Construktion gemäß geschehen muß, im Bewußtseyn ihr nicht vorangeht.

Religion und Kunst ist die zwiefache Wesenheit der Geschichtsform, und durch sie wird die Geschichte selbst objektiv, das heißt, sie tritt selbst als Wesen in der **Idee des Staats** hervor. In der Idee des Staats vollendet sich die Construktion der Nothwendigkeit in der Freyheit; Freyheit und Nothwendigkeit stehen auf dem Boden der Freyheit (dem ewigen Akt)

in

in absoluter, realer Harmonie, die Freyheit hat sich zur objektiven Nothwendigkeit organisiret, diese Nothwendigkeit aber ist subjektiv absolute Freyheit. Es ist, mit einem Worte, die Idee des höchsten Gutes, in welcher sich die Realität der absoluten Nothwendigkeit in absoluter Freyheit offenbaret, es ist die in sich selbst geschlossene Construktion des absoluten Realismus, der eben dadurch absolut ist, daß sich das absolut Ideale in ihm als real darstellt. Das Herrschende in dieser Construktion ist der unendliche Begriff. Es ist nun noch die Construktion des Empirismus vorzuzeigen, von dem wir durch die wissenschaftliche Construktion wieder den absoluten Begriff, das ist, die Möglichkeit erhalten, wie das absolut Ideale und absolut Reale auch historisch sich darstellen, ohne ihre Absolutheit zu verlieren.

Die freye Construktion der Nothwendigkeit läßt uns die Wesenheit des Universum in der ihr gleichen Form, das ist, als ewiges Gesetz erkennen; die nothwendige Construktion der Freyheit die Form des Universum in ihrer Wesenheit, aber mit Differenz der Form, so daß das Wesen nicht zugleich mit der Form gegeben ist, sondern als selbstständiges, rein ideales Leben aus ihr hervortritt.

Differenz der Form ist die Bedingung aller Erscheinung; der absolute Realismus, oder die Offenbarung des ewigen Wesens im Leben, trägt also den Keim der Erscheinungswelt in sich (die Form, unter welcher sich die Vernunft das schöpferische Wort Gottes, den

allmächtigen Willen denkt), welche, dem zu Folge, einen in der Freyheit nothwendigen, oder sittlichen Endzweck haben muß.

Die Form des Empirismus wird folglich die Form der Differenz seyn; da aber in der wissenschaftlichen Construktion des Universum jede Form absolut ist: so muß auch die Form der Differenz so aufgestellt werden, wie sie im Absoluten steht, das heißt, es muß gezeigt werden, wie die Welt, auch als Erscheinung, ein in sich geschlossenes Ganze sey. Das Freye der Welt ist nicht Zufall, sondern ursprünglich gesetzmäßig; das Nothwendige ist nicht blinder Mechanismus, sondern ursprünglich frey, das ist, Zweckmäßigkeit. Und da das Nothwendige die Quelle des Idealen, das Freye die Quelle des Realen ist: so wird sich das Reale der Erscheinung in der absolut idealen Form, und das Ideale der Erscheinung in der absolut realen Form als absolut, das ist, jenes als gesetzmäßig, und dieses als zweckmäßig darstellen.

Das Reale der Erscheinungswelt ist ihr Aeußeres, das Ideale ihr Inneres, und dieser Gegensatz ist Ausdruck der Differenz der Form, welche in der Erscheinungswelt herrscht. Das Innere oder Ideale wird in so fern als dem Zweck untergeordnet erkannt, in wie fern es im Aeußern sich darstellt, und die Gesetzmäßigkeit des Realen oder Aeußern, in wie fern es auf dem Innern ruht. Die absolute Form des Empirismus wird demnach das Innere oder Ideale, als den Grund der Nothwendigkeit oder Gesetzmäßig-

mäßigkeit des Aeußern, Realen, und dieses als den Grund der Freyheit, oder Zweckmäßigkeit (freyen Nothwendigkeit) des Innern, Idealen aufzustellen haben.

Auf der Differenz der Form ruht die Erscheinungswelt, als solche; aber die Differenz kommt auch selbst zur Erscheinung. Das Innere der Welt tritt als Bewußtseyn hervor und wird selbst ein Aeußeres, das wieder sein Inneres hat, so daß in der wirklichen Erscheinung ein subjektives und objektives Inneres und Aeußeres unterschieden werden wuß. Das Bewußtseyn ist das Aeußere, das Selbstbewußtseyn das Innere des Subjekts, die organische Kraft das Innere, das Einzelwesen das Aeußere des Objekts.

Die reale oder freye Construktion des Selbstbewußtseyns wird also die ideale Nothwendigkeit des Bewußtseyns, die reale, freye Construktion der organischen Kraft die ideale Nothwendigkeit der Einzelwesen beweisen. Eben so die ideale, nothwendige Construktion des Bewußtseyns die reale Freyheit des Selbstbewußtseyns, und die ideale, nothwendige Construktion des organischen Produkts die Freyheit (Zweckmäßigkeit) der organischen Kraft.

Die reale Construktion des Selbstbewußtseyns ist seine Geschichte, und diese ist der nothwendige Grund, oder der Grund der Nothwendigkeit alles empirischen Wissens; die ideale Construktion des Bewußtseyns ist seine Objektivität, Allgemeinheit, die Gesellschaft, und diese ist der Grund der Freyheit

des Selbstbewußtseyns (nur in der Gesellschaft entwickelt sich das Selbstbewußtseyn aus der Verschlossenheit der Natur). Die reale Construktion der organischen Kraft ist die Dynamik, und auf ihr ruht alle Produktion der Natur; die ideale Construktion des organischen Produkts ist die Teleologie, und in dieser offenbaret sich die Freyheit der Natur.

Die Geschichte des Selbstbewußtseyns und die Dynamik der Natur enthüllen den immanenten Grund der Erscheinungswelt, als solcher, das ist, nicht die Nothwendigkeit an sich, sondern die Nothwendigkeit der Erscheinung, folglich die Nothwendigkeit, wie sie in der Freyheit, in der Schöpfung steht; sie sind also die ideale Offenbarung des Realen im Realen, das Innere oder Ideale offenbaret sich als Grund des Aeußern oder Realen, aber auch nur im Aeußern, in der wirklichen Welt.

In der Gesellschaft und im organischen Produkt kommt der immanente Grund der Erscheinungswelt selbst zur Erscheinung; und da das Wesen überhaupt nur durch Freyheit zur Erscheinung kommt, so tritt der Grund in der Erscheinung als Zweck hervor. Die Offenbarung ist also eine reale, denn die Gesellschaft und das organische Produkt sind reale Erscheinungen. Aber das, was geoffenbaret wird, der Grund, und das, worin er geoffenbaret wird, der Zweck, sind Ideale. Das Ganze ist folglich reale Offenbarung des Idealen im Idealen.

So ist die Construktion des Empirismus in sich selbst geschlossen, folglich absolut; denn die Form, ob-

obgleich in der Differenz der Erscheinung, hält sich dennoch selbst. Das Herrschende in dieser Construktion ist die endliche, oder sinnliche Anschauung. So schließt sich die wissenschaftliche Construktion des Universum an die einzelne Wahrnehmung wieder an, von welcher sie ausgeht, der Denker kann sich, wie oft er will, von dieser ausgehend, zu jener erheben, und er bedarf dazu keiner weitern Vorrichtung, als daß er sich der dreyfachen Denkweise, die sich in jeder Wahrnehmung offenbaret, deutlich bewußt werde, sie in ihrer Allgemeinheit fasse, und den Faden consequent verfolge. Als besondere Anlage wird dazu nur das erfordert, was man im strengen Verstande Selbstdenken nennt, das ist, das Vermögen, die Allgemeinheit in der Idee festzuhalten, das Besondere nicht zu nehmen, wie es gegeben wird, sondern durch eigenes Denken sich selbst zu geben, es sich nicht bloß durch Gedächtniß, sondern durch freye Thätigkeit eigen zu machen, und wieder eben so in die Allgemeinheit einzutragen, wie man es aus ihr genommen hat.

Als nähere Bestimmung ist noch hinzu zu fügen, daß in der Construktion des Idealismus zwar die Idee das Herrschende ist, daß sie aber auch den unendlichen Begriff und die endliche Anschauung als untergeordnete Einheiten in sich befaßt; und daß in der Construktion des Realismus eben so die Idee, als das ewige Gesetz und die endliche Anschauung, als die Wirklichkeit, dem unendlichen Begriff, oder der Freyheit, wie in der Construktion des Empirismus die Nothwendigkeit und die Freyheit, Gesetz und Akt,

Idee und Begriff der endlichen Anschauung, oder der wirklichen Erscheinung untergeordnet sind.

Ferner ist noch zu bemerken, daß in jeder dieser drey Construktionen unter dem bestimmten Exponenten der Gegensatz des Allgemeinen und Besondern und seine Synthesis vorkommt. So steht in der ersten unter dem Exponenten der Gesetzmäßigkeit überhaupt, welche die Wissenschaftslehre als Idee aufzustellen hat, die Astronomie als allgemeines, und der Organismus als besonderes Gesetz der Natur; ihre Synthesis aber stellt die Mathematik dar, und der unterscheidende Charakter der ersten Construktion ist die Gesetzmäßigkeit, oder die ewige Nothwendigkeit in der Form des Gesetzes.

In der zweyten Construktion steht unter dem Exponenten des absoluten Akts, der sich in der Wissenschaft der Geschichte constituiret, die Religion, als allgemeines, und die Kunst als besonderes Wesen der Natur; ihre Synthesis aber ist der Vernunftstaat, und der unterscheidende Charakter der zweyten Construktion ist die Vernunfthandlung, oder die ewige Freyheit als unmittelbare Offenbarung Gottes.

In der dritten Construktion steht unter dem Exponenten der Erscheinung, die sich im Selbstbewußtseyn ausspricht, das Ideale, als allgemeiner Grund, und das Reale, als besonderer Zweck; ihre Synthesis aber ist der Endzweck, der erscheinende Repräsentant der Idee, der uns aus dem Empirismus, so oft wir nur wollen, in das Reich der Vernunft emporhebt.

Die-

Diese Organisation der wissenschaftlichen Construktion entspricht ganz der Organisation des gemeinen Denkens, das sich in jeder Wahrnehmung ausspricht, nämlich dem Grundsatze der Identität, welcher den Exponenten schlechthin setzt; dem Grundsatze des Widerspruchs, der das Allgemeine, das Denken, mit dem Besondern, der Anschauung, in Gegensatz stellt; und dem Grundsatze des Grundes, welcher das Allgemeine und Besondere verbindet und zur Erscheinung bringt. Wir müssen noch weiter gehen, und bemerken, daß die erste Construktion, als Construktion, wieder unter dem Grundsatz der Identität, die zweyte unter dem des Widerspruchs, die dritte unter dem des Grundes steht. Denn die erste ist eine für die Nothwendigkeit postulirte freye Construktion; Freyheit kann als Postulat nur schlechthin gesetzt werden, und hat keine andere Form, als die identische. In der zweyten wird für die Freyheit die nothwendige Construktion postulirt; Nothwendigkeit aber in ihrem formellen Gebrauch erkennt das Gesetz des Widerspruchs, und sie hat im Denken keine andere Form. Die dritte endlich ist die Synthesis der Nothwendigkeit und Freyheit mit gegenseitiger Forderung; sie setzt die Construktion der Nothwendigkeit und Freyheit voraus, und geht als das Begründete aus ihnen hervor. So leuchtet überall die wesentliche Gleichheit des gemeinen und wissenschaftlichen Denkens hervor, und es ist zum letzten eben nicht Kunst, sondern nur höhere Natur erforderlich, um das Allgemeinste, wie das Besonderste, zu fassen.

Noch eine Rücksicht auf bekannte Formen kann nicht vorbeygegangen werden. Es ist bekannt, welche Bestimmungen die Begriffe, Substanz und Ursache, in den dogmatischen Schulen erhalten, und eben so, welche Rolle sie seit Kant in der Philosophie spielen. Es ist hier der Ort nicht, Untersuchungen darüber anzustellen; aber welchen Charakter diese Begriffe in der wissenschaftlichen Construktion des Universum, nach der versuchten Darstellung, behaupten, dieß soll noch bemerkt werden, und vielleicht findet man darin einige Berührungspunkte des Dogmatismus und Idealismus, die in der gewöhnlichen scharfen Entgegensetzung auch gewöhnlich übersehen werden.

Was sonst Substanz genannt wird, erscheint in dieser Construktion in der Form der Nothwendigkeit, die Ursache aber in der Form der Freyheit, jene als das ursprünglich Ideale, diese als das ursprünglich Reale. Da die Construktion dreyfach ist, und in jeder dieselben Formen, nur unter verschiedenen Exponenten, sich entwickeln: so leuchtet ein, daß Substanz und Ursache auch in dreyfacher Beziehung vorkommen, und so auch dreyfache Gestaltung annehmen müssen. Und zwar ist die Substanz in der ersten Construktion das absolut Ideale, und als Exponent das absolut Verschlossene, die ewige Nothwendigkeit; in der Construktion aber, die nur durch subjektive ideale Caussalität möglich ist, tritt die absolute Substanz als ewiges Gesetz des Seyns, als Gesetzmäßigkeit des Universum hervor. In dieser Absolutheit ist Substanz die Idee des Universum, die das ganze Univer-

sum durchströmt, ihm ewige Haltung giebt, aber im endlichen Vernunftwesen zum Bewußtseyn kommt. Der Begriff der Ursache aber ist in dieser Construktion durchaus subjektiv, nur Erzeuger des Bewußtseyns des ewigen Gesetzes. Diese Ansicht der Substanz wird in dem Satze der Identität ausgedruckt.

Die Ursache wird in dem Exponenten der zweyten Construktion als das ursprünglich, absolut Reale, als ewiger Akt, ewige Schöpfung, in ihrer absoluten Objektivität bezeichnet. Sie ist das Lebensprincip des Universum, welches selbst die ewig verschlossene Idee objektiv offenbaret, und in der Vernunfthandlung des Vernunft-Individuum im Reflex erscheint. Die Substanz aber ist in dieser Construktion die postulirte Idee der Nothwendigkeit zum Behuf der Construktion, folglich ein Subjektives. Diese Objektivität und objektive Realität der Ursache spricht sich in dem Satze des Widerspruchs aus, in wie fern er metaphysische Bedeutung hat, das ist, die Erhebung über alles wirkliche Denken durch ein Andersdenken, das doch in der That kein Denken, sondern nur das ausgesprochene Bedürfniß eines ursprünglich Realen, das kein Denken, sondern absolutes Handeln ist, bezeichnet.

In den beyden ersten Construktionen haben also die Begriffe, Substanz und Ursache, transcendentale, oder übersinnliche Objektivität, und transcendentale oder wissenschaftliche Subjektivität. In der dritten Construktion tritt die Substanz als immanenter Grund, und die Ursache als Zweck in die Erscheinung

ein,

ein, aber beyde in einer Wechselwirkung, die alle Trennung unstatthaft macht, so daß wir nothwendig in das Transcendentale oder Uebersinnliche und Wissenschaftliche hinüberschwanken, wenn wir den Zweck als etwas von dem Grunde Verschiedenes nehmen. Aber so wie in den beyden ersten Construktionen die Wechselwirkung der Erscheinung im wissenschaftlichen Bilde als Synthesis entworfen wird: so muß auch, da allen Construktionen derselbe Typus zum Grunde liegt, in der Construktion der Erscheinungswelt das Bild der objektiven Substanz und das Bild der objektiven Ursache hervortreten. So entsteht aus der Kategorie der Wechselwirkung die zwiefache Kategorie der Substanzialität und Caussalität. Die ganze erscheinende Welt, und so jedes Einzelding ist mir eine Substanz mit Accidenzen; die ganze Welt, wie jedes Einzelding, ist mir eine aus der Ursache herausgesetzte Wirkung. Aber beydes nur erscheinendes Bild der übersinnlichen, objektiven Nothwendigkeit und Freyheit. Die ganze Erscheinungswelt ist das Reich der Wechselwirkung, und die Vernunft muß das Denken über die Erscheinung selbst hinaustragen, wenn wir den wahren objektiven Grund der Wechselwirkung, mit ihr der ganzen Erscheinungswelt, in der absoluten Objektivität finden wollen. Doch sind diese Bilder hinreichend, unsern Glauben an die ewige Substanz und ewige Ursache zu beleben, das ist, dem in der Vernunft liegenden Glauben an Gott eine empirische Form zu geben. Die Wechselwirkung als Charakter der Erscheinungswelt spricht sich im Satze des Grundes aus.

Auch

Auch würde die Ableitung der übrigen Kategorien der Erscheinungswelt aus der absoluten Construktion des Universum auf diese selbst noch helleres Licht werfen, wenn uns dies nicht zu weit von unserm Ziele entfernte.

So wollen wir auch die sittliche Construktion des Universum der Kürze wegen nicht wiederholt durchgehen, und bemerken bloß, daß sie die zweyte wissenschaftliche Construktion zur Basis, folglich die Freyheit, die absolute Realität zum Exponenten hat.

Aber das Schema der historischen Construktion, als ruhend auf der dritten wissenschaftlichen Construktion, müssen wir noch entwerfen.

Die Formen der Wechselwirkung sind, ideale Offenbarung des Realen im Realen, und reale Offenbarung des Idealen im Idealen. Da aber nicht der Empirismus als dritter Modus der wissenschaftlichen Construktion, sondern die historische Construktion des Universum selbst aufgestellt werden soll: so muß die Doppelform der Wechselwirkung unter einen absoluten Exponenten gestellt werden; und wenn sich für die wissenschaftliche Construktion der Exponent der Nothwendigkeit in dem Satze der Identität, und der Exponent der Freyheit in dem Satze des Widerspruchs, der Exponent der Wechselwirkung in dem Satze des Grundes von selbst giebt; und wenn für die erste Construktion nur die Freyheit als Subjektivität, für die zweyte die Nothwendigkeit als Subjektivität, und für die dritte die Synthesis der Freyheit und Nothwendig-

digkeit als Subjektivität postulirt wird: so ist es, wie in der sittlichen Construktion des Universum, so auch in der historischen, der Exponent, der sich als das Absolute nicht von selbst giebt, sondern postulirt wird. Der Grund liegt in der Sache selbst. Der wissenschaftlichen Construktion liegt die Identität des Wesens und der Form zum Grunde, so daß nur jenes Wissen wahr und objektiv ist, in welchem sich diese Identität ausdruckt, und nur in so fern ein Wissen, in wie fern es unter diese Identität subsumirt wird; es giebt sich also in ihr das Allgemeine zugleich mit dem Besondern, und in der Gleichheit beyder das Absolute. Nicht so in der sittlichen Construktion des Universum. Denn hier fällt die Form durch den ewigen Akt schon in Differenz mit dem Wesen; und wenn auch diese Differenz in der wissenschaftlichen Construktion, folglich für das Wissen, vermittelst der ursprünglichen Identität des letztern zur Indifferenz erhoben wird: so ist doch diese Indifferenz für das Leben, oder für die sittliche Construktion, das Postulat, welche in der Vernunfthandlung oder Tugend, in welcher das Allgemeine, als Wahrheit, und das Besondere, als Schönheit, gleichgesetzt werden, realisiret wird.

In der Geschichte aber spricht sich die Differenz der Form selbst als Zeit aus, und obgleich auch die Zeit der wissenschaftlichen Construktion für das Wissen als Wechselwirkung zur Indifferenz gestaltet wird: so ist doch diese Indifferenz der Form und des Wesens in der wirklichen Geschichte, nicht in dem Wissen,

sen, sondern in dem Leben der Zeit, ein Postulat, das einen absoluten Anfang und ein absolutes Ende der Zeit, in der Identität beyder aber die Ewigkeit setzt. Das heißt: die Ideen, der Nothwendigkeit, der Freyheit, und der Erscheinung, oder der Welt, erwachen in uns von selbst, wenn wir nur unsern Geist über die Besonderheit zur Allgemeinheit erheben, weil sie jedem besondern Geiste als das Allgemeine, als der allgemeine Weltgeist, zum Grunde liegen.

Nicht so von selbst entsteht die Idee der Sittlichkeit und der Geschichte; sondern ich muß jene dreyfache Idee in der Vernunfthandlung, in der Tugend zu meinem Eigenthum machen, muß den allgemeinen Geist, der sich in mir nur als Wissen finden läßt, zu meinem besondern Geiste machen, muß ihm durch Vernunfthandlung, durch Tugend, ein besonderes Leben geben, wenn ich in jener dreyfachen Idee das wahre objektive Wesen, den lebendigen Gott in seinem erhabenen Gepräge, Wahrheit und Schönheit, erkennen soll.

Eben so muß sich nun auch jene dreyfache Idee des Wissens, vermöge der Sittlichkeit, zum wahren Glauben an Gott realisiren und objektiviren, um die Idee der Geschichte möglich zu machen. Denn der Glaube an Gott verhält sich zur Sittlichkeit, wie das Wesen in der Erscheinung zu dem Wesen an sich. So wie nämlich, und in wie fern das Wesen als Grund und Zweck der Natur und des Bewußtseyns erscheint: so die Sittlichkeit im Glauben an Gott als

Grund

Grund und Zweck der Vernunfthandlung. Es ist wahr, daß wir nur in so fern gute Menschen sind, als wir an Gott glauben; aber es ist auch wahr, daß der wahre Glaube an den wahren Gott nur durch gute, durch Vernunfthandlung in uns sich bildet. Gott wohnt in unserer Brust, ehe wir handeln, und ehe wir von ihm wissen, er ist die Einheit aller Neigungen, als ursprünglich mannigfaltiger Richtungen der Freyheit, und mit diesen die Grundlage der Tugend. Aber erst in der Vernunfthandlung erscheint uns Gott, und so entsteht uns der Glaube an Gott erst durch die Vernunfthandlung, obgleich die Vernunfthandlung selbst nur durch den uns ursprünglich belebenden, aber nicht bewußten Glauben an Gott, man könnte wohl sagen, durch seine unerkannte Gegenwart möglich war.

Nehmen wir dieses, wie es für die historische Construktion des Universum geschehen muß, im Allgemeinen: so erhalten wir einen Geschichtsglauben an Gott, als Grund und Zweck der allgemeinen Sittlichkeit. Das heißt, wir müssen einen absolut göttlichen Anfang, und ein absolut göttliches Ziel der Geschichte annehmen, und wie in der wissenschaftlichen Construktion des Universum das absolut ideale und absolut reale Wesen im Empirismus, oder in der Raumerscheinung, als immanenter Grund und Zweck des Universum erscheint: so tritt in der sittlichen Construktion Gott als immanenter Grund und Endzweck in die Zeiterscheinung oder Geschichte ein. Die Doppelform des Empirismus gilt folglich auch für die Geschichte,

schichte, sie ist ideale Offenbarung des Realen im Realen, und reale Offenbarung des Idealen im Idealen. Was aber im Empirismus, als Raumerfüllung, ein Inneres ist, das ist in der Geschichte, als Zeiterfüllung, ein Aeußeres, und umgekehrt, und wenn sich der Empirismus in ein Objektives und Subjektives, Natur und Bewußtseyn trennt, so erscheint die Geschichte als Erstes und Letztes, Altes und Neues.

Gott offenbaret sich im Anfange der Zeiten als reales Wesen, in sinnlicher Gestalt, im Realen, in der Sinnenwelt; aber diese seine Offenbarung ist nur eine bildliche, ideale. Er offenbaret sich am Ende der Zeiten als ideales Wesen, in der Vernunftform, im Idealen, im sittlichen Universum; und diese seine Offenbarung ist die wahre, reale. Den Uebergang aber, und dieser muß in der Zeiterscheinung Statt finden, macht eine Erscheinung Gottes, welche bildlich und wahr, ideal und real zugleich ist, welche die bildliche Erscheinung in der lebendigen Darstellung der wahren Göttlichkeit, als reiner Vernunfthandlung (durchaus heiliges Leben) schließt, und die wahre Offenbarung in der Sittlichkeit durch bildliche Erscheinung der Heiligkeit eröffnet. So strebt die alte Welt und sie ist überall die alte, wo jener Uebergang noch nicht Statt gefunden hat, zur reinen Sittlichkeit hin, und obgleich sie nothwendig in äußern Formen fortschreiten muß, so ist doch das unerkannte Ideal der Sittlichkeit das Princip des Fortschreitens, und befreyet endlich, wenn es sich selbst bildlich darstellt, den innern Menschen von der blinden Bestimmung

äußerer Formen. Eben so strebt die neue Welt, das objektiv erschienene Ideal der Sittlichkeit in die Individuen einzupflanzen, oder was dasselbe ist, die unmittelbare Offenbarung Gottes in der Vernunft zu wecken, und den allgemeinen innern Staat der Sittlichkeit oder Vernunft zu realisiren; aber dieß ist nur durch jene bildliche Erscheinung der Heiligkeit möglich; aus dem natürlichen Grunde, weil jedes Vernunft-Individuum auch einen individuellen Charakter hat, und so zwar aus sich selbst ein Bild, aber nicht das Urbild der Heiligkeit entwerfen kann, folglich einer objektiven Erscheinung der Sittlichkeit bedürftig ist, um sein Bild, das nur unter den mannigfaltigen ein mannigfaltiges, nie vollendet, und durch die Organisation bestimmt ist, nicht für bloße Erscheinung der Organisation zu halten, sondern in ihm das Urbild, die objektive Sittlichkeit, das göttliche Gepräge zu erkennen, und durch diese Erkenntniß das Bild selbst in seinen Handlungen immer reiner auszuprägen.

Wenn irgend unter den Menschen nur eine vollkommen sittliche Handlung erschienen ist, so war sie unmittelbare Offenbarung Gottes; denn gerade der beste Mensch weiß es am besten, nicht allein, daß er nie vollkommen sittlich handelt, sondern, wenn er zugleich weise ist, auch, daß er als Vernunft-Individuum nie vollkommen sittlich handeln kann. Wenn nun ein Mensch, den alle gute Menschen, selbst nach sehr mangelhaften Nachrichten von ihm, für so gut halten, daß sie keinen bessern kennen, von sich selbst sagt, daß er von aller sittlichen Schwäche frey sey, aber

zugleich, daß er nicht nach seinem, sondern nach dem Willen Gottes handle, wenn selbst die Verfolgung verkehrter Menschen nur dazu dienet, seine Unabhängigkeit von aller individuellen Bestimmung, und seine gänzliche Abhängigkeit von Gott in das hellste Licht zu setzen; wenn er seine Individualität mit aller Besonnenheit nicht bloß auf die dunkle Hoffnung hinopfert, daß er jenseits fortleben werde, sondern das Wiederaufleben mit aller Gewißheit voraussagt, und so selbst seiner Opferung alles eigene, individuelle Verdienst entzieht, nur den Schmerz des Opfers ohne den Trost der Verdienstlichkeit empfindet; wenn diese gewisse Voraussagung durch die That bestätiget wird, und die Vernunfthandlung nach dem Tode, wie vor ihm, als dieselbe erscheint: so war doch diese, das Leben jenes Menschen beherrschende Vernunft-Handlung nicht eine individuelle, sie mußte die objektive Sittlichkeit selbst, die unmittelbar erschienene Gottheit seyn.

Dieser absolute Anfang und dieses absolute Ende der Zeit in der Identität der göttlichen Vernunft-Handlung, ist der Exponent und die Grundform der historischen Construktion des Universum, und die objektive Form der Realisirung des höchsten Gutes oder des sittlichen Universum.

Nach diesem Princip müssen nun auch die Potenzen der Sittlichkeit, Religion, Staat, und Kunst, historisch construirt werden. Auch sie scheiden sich in die alte und neue Welt, sind dort ideale Darstel-

lung des Realen im Realen, hier reale Darstellung des Idealen im Idealen; und das wissenschaftliche Band, das sie zur Identität der Erkenntniß bringt, ist, einer Seits, die der rein wissenschaftlichen, als Form, entsprechende sittliche Construktion des Universum, oder der neuen Welt, welche das Reale im Idealen, anderer Seits die der absoluten Idee der Geschichte entsprechende Construktion des sinnlichen Lebens, oder der alten Welt, welche das Ideale im Realen sehen läßt. Diese letzte Construktion ist der absolute oder philosophische Begriff der Philologie, welche nicht allein von ihrer materiellen Seite die Grundlage aller historischen Wissenschaften, sondern auch in ihrer formellen oder Vernunftansicht, der Geist ist, welcher alles historische Wissen beleben soll, und allein zum Eigenthum des Geistes machen kann.

Mit der historischen Construktion wird die sittliche vollendet, und was das reale Universum für die wissenschaftliche Construktion ist, nehmlich objektive Erscheinung des Wesens, als Wissens, oder im Raume, das ist die Geschichte für die sittliche Construktion, die objektive Erscheinung des Wesens, als Handelns, oder in der Zeit. Der erfüllte Raum aber und die erfüllte Zeit sind die Offenbarung der ewigen Vernunft im absoluten Wissen und im absoluten Handeln, jenes absolute Klarheit in absoluter Fülle, dieses absolute Fülle in absoluter Klarheit. Die wahre Vernunfterkenntniß durchdringt das reale Universum als ewiges Licht; jede wahre Vernunfthandlung dringt in das ewig lebende Licht, als lebend, als real ein,

und

und verklärt die Fülle seines Lebens, welches sie aus dem Universum und in ihm hat, in diesem Lichte. Dieß ist die Idee des Absoluten, welche nothwendig zwiespaltig ist, weil die menschliche Vernunft nur Offenbarung der ewigen ist. Daß die systematische Philosophie noch eine dritte Construktion des Universum, als die höchste und einzig wahre sucht, ist sehr natürlich, und der herrlichste Beweis, daß unsere Vernunft, als endlich, von der ewigen abhängig ist. Eine solche Construktion ist aber unmöglich, weil die Offenbarung, und Erkenntniß ist doch wohl Offenbarung, nothwendig durch Duplicität bedingt ist, und so jede Identität immer wieder eine ideale und reale seyn muß. Die Erkenntniß dieser Unmöglichkeit raubt uns zwar den Glauben an eine selbstständige Wissenschaft des Ewigen, oder an systematische Philosophie; aber anstatt dieses bedenklichen und wohl immer unfruchtbaren Beweises der ewigen Vernunft, erhalten wir die Hoffnung, Gott unmittelbar im Leben wieder zu erkennen; während das Streben, sein Daseyn zu erweisen, den Mangel einer lebendigen, einzig wahren Erkenntniß von ihm deutlich verräth.

Allgemeine Uebersicht
des
Ganzen der Philosophie.

§. 1.

Die Philosophie ist ein Ganzes, aber sie ist nicht System. Wäre sie System, so müßte sie ein Princip haben; dieß hat sie aber nicht. Doch ist sie ein Ganzes, denn sie umfaßt Alles.

§. 2.

Ich kann einen Kreis denken, ohne Mittelpunkt; zerlege ich aber den Kreis in unendlich kleine Linien, und construire ich jede Linie für sich zum Ganzen, das ist, zum Dreyeck: so entsteht mir allerdings ein Mittelpunkt; dieser wird aber, als entstanden, nur formelles Princip des Kreises genannt werden können. Ich kann aber auch vom Mittelpunkte aus durch einen Radius einen Kreis beschreiben, und dieß geschieht durch unendlich viele und unendlich kleine Dreyecke; denn jeder Radius bildet mit der ihn begrenzenden Linie ein Dreyeck, indem er selbst sich fortbewegt. In diesem Falle wird der Kreis ein bloß formelles, seine Wahrheit aber der in Dreyecke sich construirende Mittelpunkt seyn.

§. 3.

§. 3.

Ich kann also ein reelles Ganze denken, ohne reelles Princip, und ein reelles Princip setzen, ohne reelles Ganze; beyde zugleich aber nicht als reell denken und setzen. Denn setze ich das Princip als reell, so ist mir das Ganze nur formelle Vereinigung der Syntheſen; denke ich das Ganze als reell, so ist mir das Princip der formelle Endpunkt der Analysis. Was kann mich bestimmen, das Eine oder das Andere als reell zu setzen?

§. 4.

Der Kreis besteht aus unendlich vielen Linien, und der Mittelpunkt objektiviret sich in diesen Linien. Sie sind also das gemeinschaftlich Reale, und die Frage wendet sich dahin, ob diese unendlich vielen Ganze als absolut gegeben, oder als entstanden aus einem Princip gedacht werden müssen.

§. 5.

Im ersten Falle sind sie selbst wesentlich, und ihre Construktion zum Dreyeck nur der Beweis ihrer nothwendigen Form, als in sich selbst geschlossener Totalitäten. Im zweyten Falle sind sie die objektivirte Construktion, folglich ihre ruhende Form, die Construktion aber das Wesen.

§. 6.

Ich nehme die Linie als absolut, in wie fern ich nicht construire, und ich hebe sie auf, in wie fern ich construire. Liegt in jener Passivität, oder in dieser Aktivität das Reale?

§. 7.

§. 7.

Aktivität und Passivität sind nur relativ entgegengesetzt, jene das Ende der Passivität, diese der Anfang der Aktivität. Die Thätigkeit muß anfangen, zuvor ist sie Leiden; das Leiden muß aufhören, und so wird es Thätigkeit. Es kann also weder in der Aktivität noch in der Passivität das Reale liegen, und wir kommen sonach wieder zur Linie zurück.

§. 8.

Die Linie ist also selbst in dem doppelten Zustande des Thuns und Leidens zu denken, und ihre Passivität erlaubt es nicht, sie sich selbst produziren, und ihre Aktivität nicht, sie schlechthin gegeben seyn zu lassen.

§. 9.

Auch kann sie nicht in diese beyde Zustände getheilt gedacht werden. Denn als unendlich klein angenommen ist sie untheilbar; auch ist zwischen der Aktivität und Passivität selbst keine absolute Grenze, und es müßte eine neue Aktivität und Passivität angenommen werden, um diese Grenze zu bestimmen.

§. 10.

Wäre aber die Linie absolute Passivität, so wäre sie nicht construirbar; ist sie dieses nicht, so ist sie selbst absolut Nichts. Wäre sie absolute Aktivität, so käme die Construktion nie zu Stande, sie wäre ewige Disposition zur Linie, aber nie Linie.

§. 11.

§. 11.

Wenn also weder die Aktivität noch die Passivität, noch ihre Relativität das Reale der Linie, oder der Anschauung ist: so ist nur noch übrig, daß sich die Linie unmittelbar in der Form als real darstelle.

§. 12.

Die Form der Linie ist nothwendig das Dreyeck. Denn die Linie an sich ist als unendlich klein formlos, der Kreis besteht aus Linien, und ist nur ihre Passivität, der Punkt ist Ansatz der Linie, ihre Aktivität; jede andere Gestalt aber setzt das Dreyeck voraus.

§. 13.

Das Dreyeck ist ein Ganzes ohne Princip. Denn das Princip müßte entweder die Linie, oder der Gravitationspunkt, oder der durch seine drey Punkte gezogene Kreis seyn. Aber der Punkt als aktiver Ansatz, und der Kreis als passiver Absatz der Linie, sind nur Zustände der Linie; diese hingegen hat ihre Realität nur in der Form, und diese Form ist das Dreyeck. Das Dreyeck ist also absolute Form, absolutes Ganzes ohne Princip.

§. 14.

Was von diesen sinnlichen Anschauungen gilt, gilt auch von den ihnen entsprechenden Begriffen. Denn jede bestimmte Anschauung ist eben so nothwendig ein bestimmter Begriff unter dem Schema der Anschauung, wie jeder Begriff nur dadurch ein bestimmter ist, daß er ein bestimmtes Zeichen hat.

§. 15.

§. 15.

Die Linie ist die ursprüngliche Anschauung selbst. Denn der Punkt ist nur ihre Aktivität, der Kreis ihre Passivität, das Dreyeck aber ihre nothwendige Form.

§. 16.

Sie ist also auch der ursprüngliche Begriff, und das, was wir den Gedanken überhaupt nennen. Die Linie ist das Schema des Gedankens, sein Reales, der Gedanke ist das Schematisirte, das Ideale der Linie.

§. 17.

Was von dem Realen gilt, gilt auch von dem Idealen, denn sie sind an sich Eins und dasselbe.

§. 18.

Die Linie, das Reale, hat seine Realität nur in der Form; die Realität des Gedankens, als des Idealen, beruht also auch nur auf seiner Form.

§. 19.

Die Form der Linie ist weder ihre Aktivität noch ihre Passivität; und so ist auch die Form des Gedankens weder Aktivität noch Passivität.

§. 20.

Die Form der Linie ist weder die Möglichkeit, sie zu construiren, noch ihre wirkliche Construktion, sondern die nothwendige Gestalt selbst. Es ist also auch weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit des Denkens, sondern die nothwendige Gestalt des Gedankens selbst, seine Form.

§. 21.

§. 21.

Die nothwendige Form der Linie ist das Dreyeck, oder die dreyfach in sich selbst geschlossene Linie. Die nothwendige Form des Gedankens ist also auch der dreyfach in sich selbst geschlossene Gedanke.

§. 22.

Das Dreyeck ist die unmittelbare nothwendige Form der Linie, und sie ist außer dieser Form gar nicht bestimmt anschaubar. Denn man denke sich die Linie an sich unendlich klein, so ist sie schon deßwegen nicht anschaubar, oder als unendlich groß, so kommt sie wieder nicht zur Anschauung, sondern ist bloße Aktivität in beyden Fällen. Oder man denke sie als sich selbst begrenzend, das ist, im Kreise herumgehend, so ist sie wieder bloße Passivität, unendliche Moglichkeit von Linien, und doch auf keinem Punkte wirkliche Linie; so daß ich den Kreis als eine in fortlaufende Winkel gebogene Linie denken muß, wenn ich ihn als wirkliche Linie denken will. Diese Winkel aber entstehen erst durch die Radien aus dem Centrum, das heißt, sie setzen das Dreyeck voraus. Oder man denke die Linie durch zwey andere Linien begrenzt: so werden diese Linien wieder unendlich klein, oder unendlich groß seyn. Im ersten Falle können sie nicht begrenzen, im zweyten kommt die Begrenzung nie zu Stande. Oder die begrenzenden Linien laufen in einen Kreis zusammen, so bildet die begrenzte Linie den Diameter, das ist, den doppelten Radius, und die Begrenzung geht in die Form des Dreyecks über.

§. 23.

§. 23.

Der dreyfach in sich selbst geschlossene Gedanke ist also auch die unmittelbare nothwendige Form des Gedankens, und er ist nur in dieser Form reell, wirklich denkbarer Gedanke.

§. 24.

Da das Dreyeck unmittelbare Form der Linie, folglich der Anschauung ist, und Aktivität und Passivität, und Construktion, nicht vor dieser Form, sondern unter ihr stehen, so ist sie als das unmittelbare Aufthun des anschauenden Vermögens zu denken.

§. 25.

So ist also auch die Form des Gedankens das unmittelbare Aufthun, oder die unmittelbare Offenbarung des Denkvermögens; und da Anschauen und Denken an sich dasselbe sind: so ist die in sich selbst als dreyfach geschlossene Form das Aufthun oder die Offenbarung des Geistes zu nennen. So bildet sich auch das Wort, als frey entworfenes Schema des Gedankens in drey Zeichen, so der Ton im Ansatz, in der Haltung und im Falle.

§. 26.

Die dreyfach in sich geschlossene Form des Gedankens ist das Denken, das Gedachte, und das Denkende. Keines von diesen Dreyen kann an sich gedacht werden, es giebt kein reines Denken, kein rein Gedachtes, kein rein Denkendes; denn in sich selbst geschlossen geben sie dem Gedanken erst seine Form, und nur in der Form ist der Gedanke reell, wirklicher Gedan-

danke, und diese nothwendige Form des Gedankens überhaupt macht erst alles reelle Denken möglich.

§. 27.

Es kann also weder das Denken, noch das Gedachte, noch das Denkende als Princip des Gedankens, als Princip alles reellen Denkens angenommen werden, ohne daß man sich in einen offenbaren Widerspruch verwickele, und des Fehlers der petitio principii schuldig mache.

§. 28.

Eben so wenig kann eine Thätigkeit überhaupt, oder ein Leiden überhaupt, oder die Construktion als Princip des reellen Denkens angesehen werden. Denn die Thätigkeit ist der Zustand des Gedankens, als bloßen Denkens, das Leiden der Zustand des Gedankens als blos Gedachten, die Construktion der Zustand des Gedankens als blos Denkenden. Nun ist dieses Dreyfache nur verbunden und in sich selbst geschlossen die nothwendige Form des Gedankens, wodurch er ein reeller wird; es ist also jedes für sich ohne Form und Realität, und kann diese nur durch stillschweigende Voraussetzung der Totalform erschleichen.

§. 29.

Mit der Construktion des Dreyecks entsteht mir zwar ein Raum; da aber die Construktion, wenn sie reell seyn soll, die Form der Anschauung, das Dreyeck schon voraussetzt, indem diese Form die Basis aller Realität ist; an sich aber nur als schlafende Fähigkeit angesehen werden kann, die erst mit der Erscheis

scheinung der Form erwacht, um diese für ein nachfolgendes, subjektives, reflektirendes Bewußtseyn zu zerlegen, und durch Kunst nachzuahmen: so ist der Raum eben so absolut, wie die Form der Anschauung, weder das Anschauen, noch das Angeschaute, noch das Anschauende, sondern die nothwendige Basis der Form der Anschauung, ihr ursprünglicher Gehalt. Die Form der Anschauung ist folglich die Form des Raums, sie selbst aber, in Beziehung auf den Raum, das aufgetragene Bild der Zeit.

§. 30.

Die Form des Gedankens ist das Ideelle der Form der Anschauung; ihr entspricht also das ursprüngliche Bild der Zeit, das aber nur ruhend auf dem Raume als reell erscheint.

§. 31.

Da Gedanke und Anschauung, jener als Idealles, diese als Reales, an sich identisch sind: so sind Raum und Zeit beyden zugleich homogen. So kann man das, in der Form der Anschauung, in den Raum geworfene Zeitbild nicht unschicklich den Gedanken der Anschauung; den in das ursprüngliche Zeitbild einfallenden, und es zur Erscheinung bringenden Raum aber, die Anschauung des Gedankens nennen.

§. 32.

Raum und Zeit sind die objektiven Bilder der Anschauung und des Gedankens, und so wie die

An=

schauung das Reale des Gedankens, der Gedanke das Ideale der Anschauung ist: so steht auch der Raum als das Reale in der Zeit, und die Zeit als das Ideale in dem Raume.

§. 33.

Der in die Zeit sich bildende Raum heißt **Wahrnehmung**, die in den Raum sich bildende Zeit heißt **Handlung**.

§. 34.

Die Wahrnehmung ist folglich, erstens, das durch das Einfallen des Raumes geweckte, zur Erscheinung gebrachte Zeitbild. Dieß ist ihre objektive Bestimmung.

§. 35.

Sie ist, zweytens, die Anschauung des Gedankens. Dieß ist ihre subjektive Bestimmung.

§. 36.

In jeder Wahrnehmung ist das Erste ein Gegebenes, und dieses Gegebene ist ein Bestimmtes, ist Gegenstand. Das Gegebene überhaupt ist das objektive Bild der Anschauung, der Raum, und die Form der Anschauung, die an sich, wie der Raum absolut ist, geht auf den Raum als seine Begrenzung über; da aber der Raum das Reale ist, so kann ihn die Form nur als Ideales begrenzen, nur als Zeitbild ihn bestimmen. Die Form der Anschauung also, an sich das Reale, wird durch ihre Objektivirung ein Ideales. Dieß ist die Wahrnehmbarkeit in

der

der Wahrnehmung, die Form der Anschauung wird Zeitbild, füllt einen Moment.

§. 37.

Das Zweyte in der Wahrnehmung ist das Auffassen des Gegebenen, oder die Wahrnehmung selbst. Die als Zeit objektivirte Form der Anschauung ist ein Ideales, das heißt, ist objektive Form des Gedankens geworden; und da, wegen der ursprünglichen Identität, überall das Reale dem Idealen, und dieses jenem, nothwendig entspricht: so wird die als Gedanken objektivirte Form der Anschauung nothwendig wieder subjektive Anschauung; doch nicht ursprüngliche, sondern subjektivirte, das heißt, nicht die Form der Anschauung selbst, sondern die Anschauung der in Raum und Zeit objektivirten Form, und da die Anschauung dadurch eine bildliche, ideale wird, eigentlich Anschauung des Gedankens.

§. 38.

Die Wahrnehmung ist die erste Stufe zur Objektivität der Form überhaupt, oder des Geistes, die erste Epoche seiner Offenbarung, die erste Synthesis des Realen und Idealen, in der Anschauung des Gedankens.

§. 39.

Diese Anschauung des Gedankens ist das, was wir im ganz gemeinen Sinne das Denken nennen, wenn z. B. gesagt wird — Ich denke mir einen Baum — die unmittelbare Gegenwart des Bildes, die sinn-

liche

liche Vorstellung. Und da diese Vorstellungen an sich ohne objektive Realität sind, so heißen sie eigentlicher **Empfindungen.**

§. 40.

In der Wahrnehmung wird die reale Form als Anschauung des Gedankens objektiviret. Die erste Entwickelung führet nothwendig die zweyte herbey, indem die reale Form nicht objektiv werden kann, ohne daß die ideale Form zugleich, aber versteckt in der realen, gehüllt in die Anschauung objektiv werde. In der zweyten Epoche muß also die ideale, oder die Form des Gedanken, objektiv werden.

§. 41.

Nur durch Raum und Zeit wird die Form der Anschauung Wahrnehmung, das ist, objektiv; und so wird die Form des Gedankens auch nur durch Zeit und Raum objektiv. Um den objektiven Gedanken sowohl von der Form des Gedankens überhaupt, als seiner Realität, als auch von der Wahrnehmung, als sinnlichen Vorstellung, zu unterscheiden, nennen wir ihn **Begriff.**

§. 42.

Raum und Zeit sind bisher nur als Postulate aufgestellt worden, und sie sollen auch in dieser Darstellung nur als solche gelten. Zum Postulat ist man berechtiget, wenn man es nur als Mittelglied, und nur formell braucht, und wenn es keinen Widerspruch enthält, folglich seine Möglichkeit erweisbar ist. So wenig aber, nach dieser Darstellung, Raum und Zeit

zugleich mit der Form entstehen, weil die Form selbst nicht als entstanden genommen, weder aus Passivität noch aus Aktivität abgeleitet, noch aus beyden durch Construktion hervorgebracht, sondern als das absolut und unmittelbar sich gebende gefunden wird: eben so wenig wird ihnen hier irgend eine objektive Realität beygelegt oder abgesprochen. Diese bleibt vielmehr ganz dahin gestellt, und es geht uns nichts an, ob der Raum als Ding an sich, um die Subjektivität zu wecken, und die Zeit als Anstoß der absoluten Thätigkeit, um sie in wirkliche, in Wechselthätigkeit zu versetzen; oder ob sie beyde als objektive Passivität und Aktivität gedacht werden. Nur dieß mußte erwiesen werden, daß sie nicht als subjektive Bedingungen in die Form mit eingehen, sondern daß diese, ganz unabhängig von ihnen, für sich selbst absolut sey. Sie werden also nur als die objektive Haltung, nicht der subjektiven, sondern absoluten Form, folglich nicht als reelle, sondern nur als bildliche Haltung postulirt, um die Form selbst zur Objektivität, zur Erscheinung zu bringen, das heißt ihre Subjektivität, in welcher sie im Bewußtseyn erscheint, zu demonstriren. Daß Raum und Zeit, auch in dieser bloß bildlichen Objektivität aus einer realen Objektivität hervorstrahlen, und daß diese Objektivität der wahre reelle Grund der Erscheinung der absoluten Form in der Subjektivität, oder im Bewußtseyn sey, läßt sich allerdings voraus einsehen; aber diese Realität gehört schlechthin nicht hierher, wo wir es bloß mit der Form als Form zu thun haben, und weit entfernt, in sie eine Realität hineinzuspielen, die sie nicht selbst ausspricht, vielmehr

mehr nur die Erscheinung dieser Form im Bewußtseyn, also eigentlich die Form der Form erklären wollen.

§. 43.

Die reale Form wird geweckt durch das objektive Bild des Raumes, und sie geht auf den Raum über, um den wahrnehmbaren Gegenstand zu bilden, durch das objektive Bild der Zeit. Durch dieses wird sie zugleich ideal, und so schauet sie als real, denn das ist sie ursprünglich, sich selbst als ideal an; sie wird Anschauung des Gedankens; des Bildes, des Gegenstandes, wird Empfindung, wird Wahrnehmung.

§. 44.

Das ideale Bild, in welchem sich die reale Form anschauet, weckt nothwendig die ursprünglich ideale, oder die Form des Gedankens; denn sie ist an sich dieselbe, so wie die reale und ideale Form an sich nur eine sind. Das heißt, die ideale Form wird durch das objektive aber schon in die Empfindung eingesenkte, schon angeschauete Zeitbild geweckt, und so geweckt strebt sie nothwendig, wie die reale Form, Gegenstand zu werden. Dieß wird sie durch das objektive Raumbild, folglich realer Gegenstand. Die ideale Form tritt also als real hervor, und so kann sie, als ideal, sich selbst als real denken, sie wird Gedanke der Anschauung, wird **Begriff**.

§. 45.

Anschauung des Gegenstandes und Gedanke der Anschauung, Empfindung und Begriff, sind die

beyden Grundstäbe des Bewußtseyns, und in ihm erscheint die erste als **Leiden**, der zweyte als **Handlung**, Receptivität und Spontaneität.

§. 46.

Receptivität und Spontaneität gehen der Empfindung und dem Begriff nicht voraus, sondern sind ihre Folge, ihre erste Erscheinung im subjektiven Bewußtseyn, in welche seine Grundstäbe, die ursprüngliche Empfindung und der ursprüngliche Begriff, als die an sich Eine Form, nicht eintreten. Alle wirkliche Empfindungen und Begriffe, welche nachher im Bewußtseyn erscheinen, sind nur Abbilder der ursprünglichen Empfindung und des ursprünglichen Begriffs, als des Einen Urbildes, und sind immer Synthesen des Begriffs und der Empfindung; so daß jede wirkliche Empfindung nur durch den Begriff der Ursache, als Einwirkung, und jeder wirkliche Begriff nur durch die Empfindung des Ichs als Substanz (Selbstgefühl) möglich ist.

§. 47.

Receptivität ist also das Vermögen des Bewußtseyns, den in die Zeit sich bildenden Raum aufzufassen, und jedes besondere, wirkliche Auffassen, in welchem ein Bestimmtes angeschauet wird, ist die im Bewußtseyn wirkliche, subjektive Empfindung; diese aber setzt, wie schon gesagt, die Einwirkung, den Begriff der Ursache voraus.

§. 48.

Spontaneität ist das Vermögen des Bewußtseyns, das Zeitbild in dem Raume zu entwerfen, und

jeder

jeder besondere, wirkliche Entwurf, in welchem ein bestimmter Gegenstand gesetzt, wirklich Etwas gedacht wird, ist der im Bewußtseyn wirkliche, subjektive Begriff, oder was man eigentlich die bestimmte Handlung des Bewußtseyns nennt. Auch der wirkliche Begriff setzt etwas voraus, nehmlich die Selbstthätigkeit des Geistes, das Gefühl der Selbstheit, die Empfindung seiner selbst als Substanz.

§. 49.

Es ist hier sogleich zu bemerken, daß die für die Erklärung der ersten Epoche der Entwickelung der Subjektivität postulirte Objektivität, nehmlich die Bilder von Raum und Zeit, in der zweyten Epoche eine andere Gestalt annehmen. Das Bild des Raumes ist in den Begriff der Ursache, das Bild der Zeit in die Empfindung der Substanz übergegangen. Auch haben sie, wie man sieht, die Rollen gewechselt; denn der Raum, als reales Bild, ist in dem Begriff der Ursache ein ideales, und die Zeit, als ideales Bild, in der Empfindung der Substanz ein reales geworden. Dieser Wechsel wird durch die Entwickelung selbst nothwendig, da die ursprüngliche Form nur durch den Wechsel des Realen und Idealen sich objektiviren, sich als Bewußtseyn realisiren kann. Was aber Ursache und Substanz, die hier wieder nur als Strahlen der Objektivität in die Subjektivität einfallen, um ihr die nothwendige Haltung zu geben, an sich seyen, das bleibt auch jetzt noch dahingestellt, und sie dienen uns bloß als Mittelglieder zur formellen Erklärung des Bewußtseyns.

§. 50.

§. 50.

In der ersten Epoche der Entwickelung tritt die Empfindung, in der zweyten der Begriff in das Bewußtseyn ein. Da nun die Empfindung das Reale, der Begriff das Ideale ist, das Reale und Ideale aber an sich die Eine und dieselbe, dem Bewußtseyn zum Grunde liegende Form sind: so werden auch Empfindung und Begriff in der dritten Epoche der Entwickelung des Bewußtseyns in Eines zusammengehen müssen, wozu auch schon die Anlage dadurch gemacht ist, daß in der Empfindung zugleich der Begriff, in dem Begriff die Empfindung liegt.

§. 51.

Die Einigung der Empfindung und des Begriffs ist der dritte Akt der sich objektivirenden Form, der wieder nur durch den Doppelstrahl der Objektivität, als Mittelgliedes, zu Stande kommen kann. Das in der realen Empfindung liegende Ideale, der Begriff Ursache, muß sich nehmlich aus ihr, als ein Reales, und das in dem idealen Begriff liegende Reale, die Empfindung Substanz, aus ihm als ein Ideales entwickeln und objektiviren.

§. 52.

Der Begriff Ursache muß folglich als empfindbar, das ist, als **Wirkung**, und die Empfindung Substanz als denkbar, das ist, als **Eigenschaft**, als **Accidenz** hervortreten.

§. 53.

§. 53.

Die Ursache ist in der Wirkung nicht empfindbar ohne Eigenschaft, uud die Substanz ist in der Eigenschaft nicht denkbar ohne Wirkung, das heißt: jede Wirkung ist immer eine bestimmte, ist beeigenschaftet, und jede Eigenschaft ist immer eine wirkliche, reale; so daß Wirkung und Eigenschaft schlechterdings nicht zu trennen sind.

§. 54.

Wirkung und Eigenschaft in Identität sind das, was wir ein Außending nennen, und wir müssen in dem Außendinge nothwendig eine Substanz, und wir müssen es als aus einer Ursache entstanden denken, weil die gedachte Eigenschaft in der That nur die objektivirte Substanz, und die empfundene Wirkung, oder das als Wirkung empfundene Ding, die objektivirte Ursache ist.

§. 55.

In dem Außendinge tritt also das Ideale der Empfindung, und das Reale des Begriffs ins Bewußtseyn ein, und zwar mit **objektiver Einheit**, denn als solche erscheint das Bewußtseyn im Außendinge.

§. 56.

Das Ideale der Empfindung, in seiner Objektivität, ist ein Denken desjenigen, was an sich nur empfindbar ist; und das Reale des Begriffs, in seiner Objektivität, ist Verwirklichung des Gedachten. Dieses

ses Doppelte in objektiver Einheit ist das, was wir **objektives Wissen** nennen.

§. 57.

Alles objektive Wissen ist ein Denken, aber das Denken eines Etwas. Dieses Etwas (denn von einem subjektiven, abstrakten Wissen ist hier nicht die Rede) ist an sich ein Empfindbares; im Wissen aber wird es gedacht.

§. 58.

Alles objektive Wissen ist ferner ein reales Denken, das heißt, es bezieht sich nicht bloß auf ein Reales als Gegenstand, sondern es ist selbst das Reale, der Gegenstand liegt selbst in ihm, und es kann von einem Gegenstande außer dem Wissen schlechterdings ohne Widerspruch nicht die Rede seyn; das Denken eines Etwas ist also zugleich das gedachte Etwas, oder etwas Gedachtes. Das Wissen ist ein Reales in Identität mit dem Idealen, und ein Ideales in Identität mit dem Realen.

§. 59.

Das subjektive Auffassen des objektiven Wissens heißt **Erkennen**, und dieser Schlußpunkt der dritten Epoche eröffnet zugleich einen neuen Akt der Entwickelung.

§. 60.

Erkennen geht dem Wissen nicht voraus, sondern ist seine Folge, so wie die Subjektivität überhaupt nur die Entwickelung einer Objektivität ist, welche

che zwar als absolut objektive Form, aber doch nur als Form dem Bewußtseyn zum Grunde liegt; auch die Organisation des Bewußtseyns, die Uebergänge von einer Epoche auf die andere bildet, aber nur in hervorbrechenden Strahlen, deren Ursprung und Realität wir jetzt noch nicht sehen, und die eben so für etwas bloß Subjektives, wie für ein, nur dem Subjektiven entgegenstehendes Objektives, oder auch für bloße Täuschung gehalten werden können, und von den Philosophen wirklich dafür gehalten worden sind.

§. 61.

Im Außending, oder im Wissen wird die Form ganz objektiv, und mit dieser Objektivität ist zugleich die Subjektivität gegeben. Der Dogmatiker will die Subjektivität aus der Objektivität erklären und geräth in Widerspruch, weil er die Objektivität als an sich gegeben voraussetzen muß, da sie doch nur die objektivirte Form ist. Der Idealist will die Objektivität aus der Subjektivität erklären, und geräth auch in Widerspruch, weil er die Subjektivität als absolut nehmen muß, da sie doch nur der Reflex der Objektivität ist. Im Wissen liegt die Subjektivität in der Objektivität, im Erkennen diese in jener; an sich aber sind sie beyde nur die Eine ursprüngliche Form, und es kann nicht das Eine aus dem Andern, sondern beyde müssen aus dem Einen, aus der ursprünglichen Form, erklärt werden.

§. 62.

Das Wissen (das Außending) ist als Wirkung das von einer unbekannten Objektivität abhängige

Rea-

Reale — Materie; und als Accidenz das von einer unbekannten Objektivität abhängige Ideale — Form.

§. 63.

Form und Materie sind objektiv gar nicht unterscheidbar, und doch muß ich sie unterscheiden. Dieser scheinbare Widerspruch löset sich durch die Bemerkung, daß das Wissen an sich nichts anders ist, als die objektivirte Form, folglich wie diese absolut und identisch; daß aber diese Objektivirung nur durch eine Objektivität möglich ist, die sich aus Gründen, die noch nicht zum Vorschein gekommen sind, in der Doppelform des Idealen und Realen offenbaret. Die objektive Identität des Wissens beweiset also nur die objektive Selbstständigkeit der Form, oder die Unabhängigkeit der Außenwelt von aller Subiektivität, ihre relative Absolutheit; die subjektive Differenz aber, die Unterscheidung in Form und Materie, daß die Offenbarung der Objektivität mit der Außenwelt noch nicht vollendet ist.

§. 64.

Von dieser Unterscheidung geht die Erkenntniß aus, und mit ihr erscheint das wirkliche subjektive Bewußtseyn, der Verstand.

§. 65.

Der Verstand ist also das Vermögen, das objektive Wissen in die Subjektivität zu verpflanzen, **oder das Vermögen zu reflektiren.**

§. 66.

§. 66.

Im Verstande schlummern alle die Vermögen, deren ursprüngliche Funktionen bisher entwickelt worden sind; auch liegen in ihm die Strahlen der Objektivität, welche in jenen Funktionen als nothwendige Mittelglieder ihrer Entwickelung erschienen sind. Aber in ihm erwachen sie nicht in ihren ursprünglichen Funktionen, sondern im Reflex, weil der Verstand überhaupt das Vermögen zu reflektiren ist.

§. 67.

Da das Wesen die objektivirte ursprüngliche Form ist, der Verstand aber, als Reflexion, von ihrer Trennung ausgeht: so leuchtet ein, daß die Identität der Form der letzte Reflex der Subjektivität seyn muß. So wie also die objektive Analysis von der ursprünglichen, absolut identischen Form ausgeht, und ihre Funktionen durch den einfallenden Doppelstrahl der Objektivität entwickeln läßt: so muß der Verstand von diesem Doppelstrahl im Reflex ausgehen, um den subjektiven Reflex der Form, ihre subjektive Identität, zu Stande zu bringen. Das heißt, der Verstand ist subjektive Synthesis, und als solche der subjektive Reflex der objektiven Analysis.

§. 68.

Der Verstand hat demnach einen doppelten Standpunkt, der Objektivität und Subjektivität. Denn er soll das objektive Wissen reflektiren, ist aber selbst die Reflexion.

§. 69.

§. 69.

Um die Funktionen und Formen der Reflexion rein zu erhalten, muß die Objektivität für den Verstand als gänzlich unbekanntes X angenommen werden. Dieses X ist das, was Kant als **Dingansich** aufstellt.

§. 70.

Da aber der Verstand nur die Objektivität reflektiren kann: so ist die Subjektivität, oder das Erkenntnißvermögen, reine Auffassung, objektiv negatives, und nur subjektiv thätiges, reflektirendes Ich. Dieß ist es, was Kant als **Einheit der Apperception** aufstellt.

§. 71.

Das Dingansich und die Einheit der Apperception sind die beyden Haltungspunkte, die Pole der Subjektivität, die Arme der Reflexion, die Grenzen der Verstandeserkenntniß. Die Grenzformen selbst aber entstehen erst durch die Reflexion als Synthesen der Objektivität und Subjektivität.

§. 72.

In diesen Polen der Reflexion waltet schon die **Abstraktion.** Ich muß aus dem lebendigen Wissen, in welchem ich mich als Freye und nothwendige Form frey und nothwendig bewegte, ohne mir des Einen oder des Andern bewußt zu werden, heraustreten, ich muß abstrahiren, das objektive Leben unterbrechen, um reflektirend zu werden. Der Anfang der Reflexion ist zugleich der Anfang der Abstraktion, und die

Pole

Pole der Reflexion sind zugleich die negativen Grundpunkte der Abstraktion.

§. 73.

Schon diese negativen Punkte kann der Verstand nicht festhalten, ohne jene unbekannte Objektivität, welche die ursprüngliche Form in die Erscheinung setzt. Aber wenn sie dort die in sich selbstständige, unmittelbar sich selbst anschauende, und in dieser Anschauung sich selbst lebende Form bloß weckt: so wird sie in der an sich ganz leeren, negativen Subjektivität eine Form erzeugen müssen, um der Subjektivität nicht objektive Haltung, denn sie ist an sich nichts, sondern objektive Bedeutung, das ist, um dem objektiven Wissen subjektive Haltung zu geben.

§. 74.

Raum und **Zeit** geben der Form die erste objektive Haltung, sie geben also auch der Subjektivität, die erste objektive Bedeutung, beleben die Reflexion, und setzen ihre negative Pole in reelle Beziehung auf das objektive Wissen.

§. 75.

Das objektivirte X wird in der Raumanschauung **Sphäre** der Subjektivität, die subjektive Einheit in der Zeitanschauung **Thätigkeit**; die Reflexion aber, deren Eigenheit darin bestehet, daß sie nothwendig immer einen leeren, freyen Punkt, als Charakter der Subjektivität, behauptet, tritt nun aus der mit der Zeitanschauung gefüllten Einheit heraus, und

macht

macht sich die Raumanschauung als Sphäre, und die Zeitanschauung als Fülle des Bewußtseyns zum Objekte.

§. 76.

Dadurch wird die, durch die Zeitanschauung in die subjektive Einheit gesetzte Thätigkeit nothwendig eine **passive**, denn die Reflexion hat sich aus ihr herausgesetzt; die Reflexion selbst aber wird in diesem Heraustreten aus der Anschauung, wodurch die Sphäre und die Thätigkeit der Subjektivität ihr eigenthümliches Objekt wird, **aktive Thätigkeit**, das ist, Verstand im engern Sinne, als synthetisches Vermögen. Diese aktive Thätigkeit ist das, was Kant unter dem Ausdruck **reine Zeit**, als Band der Sinnlichkeit und des Verstandes, aufstellt.

§. 77.

Die in der Subjektivität durch die Objektivität entzündete Thätigkeit, um ihre Offenbarung zum Ziele zu führen, hat durch den Einschlag der Objektivität selbst ihr Objekt erhalten. Dieses Objekt ist der Gegensatz eines Realen und Idealen; die Sphäre des Bewußtseyns ist das Ideale, die passive Thätigkeit das Reale (denn in der Reflexion nehmen, wie schon oben gesagt worden, die Mittelglieder der entgegengesetzten Charakter an, weil die Subjektivität überhaupt der Gegenschein des objektiven Wissens ist). Das Subjekt, oder die aktive Thätigkeit, ist also die synthetische Einheit dieses Gegensatzes, und sie muß uns die Formen der Reflexion, oder die Formen der subjektiven Erkenntniß des objektiven Wissens geben.

§. 78.

§. 78.

Da der Standpunkt der Reflexion in seiner Negativität ein absolut freyer ist, so muß die Basis aller Formen der Subjektivität eine ideale seyn; und da in dem Objekt der Reflexion das Reale, die Zeit, passive Thätigkeit ist; so muß das ihr entgegenstehende Ideale absolute Passivität seyn. Diese ist der Raum, als Sphäre des Bewußtseyns, in ihr muß also die synthetische Einheit die ersten und zwar passiven Formen der Subjektivität bilden.

§. 79.

Die aktive Zeit geht als passive Zeit in den Raum ein. Die Synthesis ist also ein dreyfacher Akt. Das Subjekt kann als Einheit nur durch die passive, oder für die Reflexion objektive Zeit in den Raum eingehen; die objektive Zeit aber, oder die passive Thätigkeit, ist eine Unendlichkeit von Einheiten, von Momenten, von objektiv möglichen Thätigkeiten. Nur durch diese objektive Möglichkeit, nur durch die Passivität der Zeit bekommt folglich die subjektive Einheit objektive Haltung in der Sphäre des Bewußtseyns, wird **reale Einheit.**

§. 80.

Da aber die subjektive Einheit, oder die Synthesis des Verstandes, aktive Thätigkeit ist: so belebt sie zugleich alle die objektiv möglichen Thätigkeiten, die passiven Zeitpunkte, welche ihr objektive Realität geben; und so entsteht in der Sphäre des Bewußtseyns die reale Form subjektiver Mannigfaltigkeit, oder die **Form der Vielheit.**

§. 81.

§. 81.

Die Form der Mannigfaltigkeit erfüllt die Sphäre des Bewußtseyns, und die Form der Einheit giebt ihr Leben. Diese sich bewegende Mannigfaltigkeit, und diese unendliche Mannigfaltigkeit der belebenden Einheit giebt der Sphäre des Bewußtseyns selbst, die **Form der Allheit.**

§. 82.

In dieser dreyfachen Synthesis ist das erste subjektive Bild, der subjektive Grundriß des objektiven Wissens entworfen; es ist das dreytheilige Bild, oder die dreytheilige **Form der Quantität**, deren jede Seite immer die beyden andern zugleich in sich schließt. Durch das ganze Bild aber erhält der Raum, als Sphäre des subjektiven Bewußtseyns, seine nothwendige Form. **Erste Form der Reflexion.**

§. 83.

Die synthetische Einheit kann nicht das Ideale durch das Reale bestimmen, ohne zugleich dieses durch jenes zu bestimmen. Die Nothwendigkeit dieser Wechselbestimmung hat nicht ihren Grund in der synthetischen Einheit, denn diese wird ja nur selbst durch die Objektivität synthetische Einheit, und so haben wir auch schon in der Analysis des objektiven Wissens diese nothwendige Wechselbestimmung gefunden; aber ihr wahrer Grund zeigt sich noch nicht, sie ist also überall Postulat, das sich jedoch hier, schon durch sein Anschließen an die im Bewußtseyn wirklich erscheinenden Formen bewähret.

§. 84.

§. 84.

Wenn also die Einheit, in der ersten Synthesis, die objektive Zeit in den Raum einsenkte, und somit selbst in den Raum überging: so wird sie in der zweyten Synthesis den Raum in die objektive Zeit, das Ideale in das Reale aufnehmen, und damit zugleich sich selbst in die Zeit, als das Reale, bilden.

§. 85.

Die Zeit, als passive Thätigkeit, ist unendliche, stetige Möglichkeit wirklich erscheinender Thätigkeiten. Wird der Raum, als das Ideale, in sie gebildet, so wird die Stetigkeit dieser Möglichkeiten aufgehoben, es entstehen leere Zwischenräume, Uebergänge von dem einen Punkte der Möglichkeit auf den andern. Doch ist dieß an sich ein leerer Wechsel; aber die synthetische Einheit geht in diesen Wechsel ein, die Möglichkeit wird Wirklichkeit, **Realität**; der leere Zwischenraum ihre Grenze, **Negation**, das Reale überhaupt aber, die objektive Zeit als passive Thätigkeit, erhält den lebendigen und synthetischen Charakter, die Form der Begrenzung, **Limitation**.

§. 86.

Durch die erste Synthesis wurde die äußere Form des Bewußtseyns bestimmt, durch diese zweyte erhält es seine innere Form, oder seinen Gehalt als subjektives Bewußtseyn. Die erste Form der Reflexion ist für die Frage: was wird erkannt? die zweyte für die Frage: als was wird es erkannt? Die zweyte Synthesis ist die **Form der Qualität**. Die Form

der Qualität trägt auf den Grundriß des subjektiven Bewußtseyns die Farben auf. Wir müssen nun sehen, wie viel von dem objektiven Wissen, durch diese zwiefache, sich gegenseitig voraussetzende Synthesis, in die Subjektivität übergegangen ist.

§. 87.

Die erste, durch den Doppelstrahl der Objektivität, Raum und Zeit, vermittelte Erscheinung der ursprünglichen Form ist die Empfindung; es wird also die durch denselben, aber in der Subjektivität reflektirten Doppelstrahl der Objektivität zu Stande gebrachte Doppelform der Reflexion, der Empfindung im objektiven Wissen entsprechen müssen. Das heißt, die objektive Empfindung wird von der Reflexion unter der Form der Quantität und Qualität subjektiv erkannt; oder, die Reflexion, der Verstand ist in der ersten Epoche seiner Synthesis **quantitative und qualitative Erkenntniß der Empfindung.**

§. 88.

Da die Form der Quantität eine äußere, die Form der Qualität eine innere ist, so muß die Reflexion auch die Empfindung als äußere und innere unterscheiden; und da die Erkenntniß der Reflexion eine durchaus subjektive ist: so ist die äußere Empfindung **äußerer Sinn**, die innere Empfindung **innerer Sinn.**

§. 89.

Im äußern Sinne ist das Vorherrschende die Quantität, und die Zeit steht als Qualität im Raume.

Im

Im innern Sinne ist das Vorherrschende die Qualität, und der Raum geht als Quantität in die Zeit ein, bildet im innern Sinne die Unterscheidbarkeit der Gegenstände; dort die **Folge**, hier den **Umfang**.

§. 90.

Das objektive Wissen, die Außenwelt, in der sich die ursprüngliche Form objektiviret, tritt durch die erste Synthesis des Verstandes, als äußerer Sinn in Gegensatz mit dem innern, und durch diesen Gegensatz wird die Außenwelt **Erscheinung** für den innern Sinn.

§. 91.

Der Verstand hebt also die Identität des objektiven Wissens auf, und hier erst entsteht der Unterschied des **Seyns** und **Wissens**, des **Lebens** als nothwendiger, und des **Handelns** als freyer Thätigkeit, der Unterschied der **Natur** und **Freyheit**, der **Objektivität** und **Subjektivität**.

§. 92.

Da dieser Gegensatz ein entstandener ist, und die Identität an sich nicht aufhebt, sondern nur in den Modus der Erscheinung setzt, das heißt, da die Subjektivität zu der Identität nur hinzukommt, wie das Auge in die Lichtsphäre: so kann der Gegensatz kein wahrer, realer, sondern nur ein bildlicher, idealer seyn. Hieraus ist es auch zu erklären, daß der Verstand diesen Gegensatz nicht rein und fest halten kann, sondern durch jede Erkenntniß, durch jedes Handeln, zur Identität zu bringen strebt.

§. 93.

Es leuchtet aber auch ein, daß er die wahre Identität, die nun schon einmal vor ihm liegt, und deren Aufhebung ihn selbst möglich macht, nie erreichen, ja daß er sie gar nicht zum Ziele setzen kann, so daß sein Streben in dieser Hinsicht Selbsttäuschung ist, und in Wahrheit ein anderes Ziel haben muß. Denn der Verstand hat, als Reflexion, einen absolut freyen, subjektiven Standpunkt, und so erhebt er sich über jede Synthesis, und stellt sie, entweder als Objektivität, oder als Subjektivität, mit diesem freyen Punkt in Gegensatz; und da dieser freye Punkt absolute Subjektivität, obgleich als solche ganz leer ist, so wird ihm jede subjektive oder objektive Synthesis der Objektivität und Subjektivität wieder eine Objektivität. Das heißt, der Verstand muß nothwendig immer wieder auf den Gegensatz zurückkommen, in welchem er nur erscheinen kann.

§. 94.

Die zweyte Epoche der Subjektivität wird uns also die nothwendigen Synthesen des innern und äußern Sinnes aufstellen, und mit ihnen das Gemälde der nothwendigen Erkenntnißformen des Verstandes vollenden. Wie ist aber diese Synthesis möglich, da sich die synthetische Einheit in dem innern Sinne, selbst als Subjektivität, festgesetzt hat, und ihr der äußere Sinn, als Objektivität, gegen über steht, so daß wohl ein Uebergang aus der Objektivität in die Subjektivität, und aus dieser in jene denkbar ist; aber, da

die höhere Einheit fehlt, keine Synthesis, welche in sich Nothwendigkeit hätte.

§. 95.

Daß die Subjektivität absolut frey ist, kann hier nicht forthelfen. Denn sie beschränkt sich ja, in dem innern Sinne, selbst auf ihre Sphäre, ist freyes Spiel, und sie muß durch Synthesis wieder in Nothwendigkeit übergehen, um sich, als Freyheit, über sie erheben zu können. Die Subjektivität ist nicht positive, sondern negative Freyheit, also eigentlich Leerheit; und so kann sie sich nur im Zwange der Synthesis als Freyheit beweisen, indem sie jeden Kreis der Synthesis als Leere umfließt. Sie ist daher in ihrer Beschränkung auf den innern Sinn ebenfalls nur Leere, in welche der äußere Sinn zufällig einströmt, wenn nicht eine Synthesis vorausgeht, welche in den innern wie den äußern Sinn, Gesetz und Nothwendigkeit bringt.

§. 96.

Die geforderte Synthesis ist durch kein Glied des Gegensatzes möglich, wenn man nicht etwa in die Subjektivität willkürlich eine positive Freyheit legt, die sich aber zuletzt nur als Täuschung beweiset. Von selbst kann sie auch nicht entstehen, denn von selbst ist jetzt der Gegensatz. Es bleibt also nur übrig, was wir auch schon in der Grundlage der Subjektivität als nothwendig fanden, daß die an sich unbekannte Objektivität eben so den innern Sinn mit dem äußern vermähle, wie sie die Reflexion überhaupt für das Licht des objektiven Wissens empfänglich macht.

§. 97.

§. 97.

Da aber die ganze Subjektivität in ihren nothwendigen Formen nur die Objektivirung der ursprünglichen Form in entgegengesetzter Richtung wiederholt, die Verstandeserkenntniß nur das Aufheben des objektiven Wissens ist, um die ursprüngliche Form auf Null zu führen, und hier von aller Erscheinung zu befreyen: so muß auch jene Objektivität, als Mittelglied dieser neuen Synthesis, schon im objektiven Wissen gegeben seyn.

§. 98.

Die Form wird im Begriff oder im Außendinge ganz objektiv; der Begriff aber kommt dadurch zu Stande, daß sich die Empfindung als Wirkung und die Handlung als Eigenschaft anschauet. Diese Anschauung ist nur durch eine zweyte Ausstrahlung der unbekannten Objektivität möglich, in welcher der Raum als Substanz, die Zeit als Ursache sich offenbaret, ohne doch als solche ins Objekt selbst einzutreten; indem das Wesen desselben die ursprüngliche Form, die Objektivität an sich aber nur das Mittelgied ihrer Objektivirung ist.

§. 99.

So wie nun Raum und Zeit in der Subjektivität, aber nothwendig nur als subjektive Bilder erscheinen, um die Empfindung zur subjektiven Erkenntniß zu bringen: so auch jetzt, in der zweyten Epoche des Verstandes, **Substanz** und **Ursache**, aber auch nur als subjektive Bilder, um den Begriff zur subjektiven Erkenntniß zu bringen.

§. 100.

Durch diesen Doppelstrahl der Objektivität wird die geforderte Synthesis des innern und äußern Sinnes möglich; das Außending, an sich Wirkung und Eigenschaft in Identität, wird in der Beziehung auf den innern Sinn, das ist, subjektiv, in seinen verborgenen Correlaten, als Substanz und Ursache, erkannt; und der innere Sinn, an sich bloße Zeitfolge, wird im Gegensatz der äußern, substanziellen Wirksamkeit, objektiv als accidentelle Folge realer Wirkungen, und als wirkliche Folge realer Accidenzen, oder Modifikationen erkannt. Diese Subjekt-Objektivität ist die erste Form der Synthesis des innern und äußern Sinnes. Der äußere Sinn liegt als Wesen zum Grunde, und der innere Sinn wird als Form auf ihn aufgetragen. Es ist die objektive Form der Substanzialität, in welche die Form der Caussalität nothwendig schon mit eingegangen ist.

§. 101.

Der innere Sinn ruht aber ursprünglich auf der Freyheit der Reflexion, und er ist vor der Synthesis dem äußern Sinne absolut entgegengesetzt. Die Reflexion geht folglich aus dieser ersten Form der Synthesis nothwendig als frey hervor, hebt sich selbst aus der Zeitfolge heraus; und so muß sie den äußern Sinn als wesentlichen Grund der objektiven Erscheinung, sammt dem innern Sinne, als accidenteller Zeitfolge der Erscheinung, beyde in ihrer Synthesis, als ein **Bedingtes** erkennen, das eben so von einem **Unbedingten** abhängt, wie die Reflexion, als absolut frey

und unbedingt über die objektive Erscheinung hinausgegangen ist. So entsteht die zweyte Synthesis; der innere Sinn wird zwar nicht, wie in der ersten der äußere zum Grunde gelegt, denn er ist an sich leer, aber als Freyheit dem äußern Sinne vorgesetzt; so daß dieser, nicht als Accidenz, aber als reale Folge der Freyheit erkannt wird. Es ist die Form der Causalität, in welche die Form der Substanzialität allerdings auch mit eingegangen ist.

§. 102.

Die Objekt-Subjektivität dieser zweyten Form ist der Subjekt-Objektivität der ersten absolut entgegengesetzt, und die subjektiv zwiefache Welt des innern und äußern Sinnes ist objektiv geworden. Nach der ersten Form ruht die Welt auf einem absoluten, immanenten Grunde, ist also eine ewige nothwendige Welt; nach der zweyten hängt sie als bedingt von einem Unbedingten, das ist, absolut Freyen ab, hat also einen Anfang und ist ein Zufälliges. Da nun dieser Gegensatz schon deßwegen, weil er ein absoluter ist, und weil der Gegensatz des Verstandes überhaupt auf der Identität des objektiven Wissens ruhet, kein realer seyn kann: so wird wieder eine Synthesis gefordert, durch welche die Erkenntniß selbst in sich Eines und geschlossen wird.

§. 103.

Die geforderte Synthesis soll die Erkenntniß von der Subjektivität loslösen und zur Objektivität bringen, soll die absolute Freyheit der Reflexion der objek-

objektiven Nothwendigkeit unterwerfen, und hiermit die Funktion des Verstandes schließen.

§. 104.

Diese letzte Synthesis ist dadurch nothwendig gemacht, daß der Gegensatz der Subjektivität in den beyden letzten Synthesen objektiv geworden ist; so daß die freye Reflexion über diese Synthesen nicht wieder hinauskann, ohne sich selbst zu widersprechen. Denn wollte sie über den immanenten Grund, oder die Substanz der Welt hinaus, so würde sie sich selbst als Grund, als Substanz setzen, und so wäre die Substanz der Welt ihr Accidenz, da sie doch in der Synthesis, als innerer Sinn, das Accidenz der Substanz der Welt ist. Wollte sie aber über das Unbedingte, als Ursache, hinaus, so würde sie sich als absolut frey über das absolut Freye setzen. Die Freyheit der Reflexion ist also in diesen objektiven Synthesen schon untergegangen, das heißt, die Leere der Subjektivität ist mit ihnen ausgefüllt, und es fehlt nur noch die höchste Einheit der subjektiven Erkenntniß.

§. 105.

In diese letzte Synthesis kann folglich die Reflexion nicht mehr eingehen, sondern sie muß das Werk jener unbekannten Objektivität seyn, welche als Mittelglied die Reflexion bis zu diesem ihrem Verlöschen in der Objektivität geführet hat.

§. 106.

Da sich die in die Form eingreifende Objektivität an sich bisher nur noch als Mittelglied der Objek-

jektivirung der Form gezeigt hat: so wird sich dieses ihr Produkt, welches jetzt gefordert wird, eben so unmittelbar darstellen, wie die ursprüngliche Form, deren objektive Bedeutung wir auch noch nicht kennen. Und da in der Subjektivität nichts vorkommen kann, was nicht schon im objektiven Wissen da ist: so kann hier auch nur wieder jene ursprüngliche Form erwartet werden, und die geforderte Synthesis wird, wie das objektive Wissen, das Außending, die erste — so die zweyte Erscheinung jener Form seyn.

§. 107.

Das objektive Wissen ist die Empfindung und der Begriff in der Identität der Empfindung; die geforderte Synthesis wird also der Begriff und die Empfindung in der Identität des Begriffs seyn.

§. 108.

Im objektiven Wissen ist die Empfindung das Wirkliche, der Begriff die Eigenschaft, die Identität aber das Außending; in der geforderten Synthesis, als Schlußstein der Reflexion, in welcher das objektive Wissen subjektiv, folglich in entgegengesetzter Richtung erscheint, wird der Begriff die Ursache, die Empfindung die Substanz seyn, die Identität aber der **Begriff des Grundes.**

§. 109.

Das Außending ist weder bloß ein Wirkliches, noch bloße Eigenschaft, und doch beydes in Identität, welches folglich das Höhere ist. So ist auch der Begriff des Grundes weder der Begriff Ursache

(ob=

(objektivirter innerer Sinn), noch die Empfindung Substanz (objektivirter äußerer Sinn, und in dieser Objektivirung allerdings auch Begriff, aber doch mit der Basis der Empfindung); aber die Identität beyder, und als solche das Höhere.

§. 110.

Der Begriff des Grundes, als Identität der Ursache und Substanz, ist nicht zu verwechseln mit dem immanenten Grunde der Außenwelt, als welchen sich die Substanz für die Reflexion darstellt; sondern er ist ein **transcendentaler Begriff**, das ist, aus der Objektivität an sich eben so hervorgegangen, wie die ursprüngliche Form, und ihre erste Erscheinung in der Identität des Außendinges.

§. 111.

Die Identität der Empfindung und des Begriffs in der Empfindung, oder im Anschauen, spricht sich im objektiven Wissen, in der Anschauung im Außendinge wirklich aus: so muß sich auch die Identität des Begriffs und der Empfindung in dem Begriff, oder im Denken, in der Objektivität des Verstandes, im **objektiven Denken** aussprechen.

§. 112.

Da sich aber hier, wie dort, nur die Eine ursprüngliche Form ausspricht: so ist das objektive Wissen ihre **reale**, und das objektive Denken ihre **ideale Objektivität**.

§. 113.

Die reale Objektivität verhält sich also zu der idealen, wie die Erscheinung zu ihrem Grunde; und

da

da das gleiche Wesen beyder die ursprüngliche Form ist: so sind Grund und Erscheinung in ihrem Gegensatze nur die nothwendigen Formen ihrer objektiven Darstellung.

§. 114.

Der Begriff des Außendinges, als bloß solchen, ist Länge, Breite, und Tiefe, deren keines ohne die beyden andern, wie die Linie nicht ohne das Dreyeck anschaubar ist. Der Begriff ist im Außendinge als empfindbar, wirkliche Eigenschaft, und beeigenschaftete Wirklichkeit, beyde mit Identität gegeben. Das Aussending ist also die reale Objektivität der ursprünglichen Form, ihre Erscheinung.

§. 115.

Der Grund wird also, in der Ursache, die Beeigenschaftung selbst, und in der Substanz die Realität der Beeigenschaftung, beyde mit Identität ausdrücken müssen.

§. 116.

Da aber die Eigenschaft selbst als Wesen in der ursprünglichen Form schon gegeben ist: so kann die Beeigenschaftung nur als **Gesetz** gedacht werden; und da sie in der Substanz ihre Realität hat, so ist sie als **Gesetz des Seyns** zu denken.

§. 117.

Das Gesetz des Seyns ist folglich die ideale Objektivität der ursprünglichen Form, und als solches Grund der realen Objektivität, oder der Erscheinung.

§. 118.

§. 118.

Die ideale und reale Objektivität sind im Wesen gleich, das Gesetz des Seyns muß also, und kann nichts anderes, als die ursprüngliche Form ausdrücken.

§. 119.

Dieser Ausdruck ist aber ein idealer, das Gesetz des Seyns muß also im Idealen das seyn, was das Außending im Realen ist.

§. 120.

Das Außending stellt die Form in der Anschauung als ein **Besonderes** dar; das Gesetz des Seyns wird sie also im Denken als ein **Allgemeines** darstellen müssen. Da aber die ursprüngliche Form an sich schon Allgemeinheit ist, so muß diese wesentliche Allgemeinheit von der bloß formellen, oder von der Allgemeinheit der Darstellung, von welcher hier die Rede ist, unterschieden werden.

§. 121.

Die formelle Allgemeinheit ruht auf der Abstraktion. So wie folglich das Außending die Form im **Concreten** darstellt, so muß das Gesetz des Seyns sie im **Abstrakten** darstellen.

§. 122.

Das Abstrakte unterscheidet sich vom Concreten darin, daß in jenem unterschieden wird, was in diesem unzertrennlich verbunden ist. Das Gesetz des Seyns wird folglich die ursprüngliche Form in einer

Un-

Unterscheidung darstellen, welche im Außendinge nicht Statt findet.

§. 123.

Diese Unterscheidung ist nicht eine willkürliche, sondern durch die Form selbst vorherbestimmt. Diese ist nehmlich nothwendig **dreyfach**, und in dieser Dreyfachheit besteht ihr Wesen, durch sie ist sie Wesen. So wie sich also diese Dreyfachheit der Form im Außendinge als ein nicht zu Unterscheidendes, Concretes darstellt: so wird sie sich im Gesetze des Seyns als unterschieden, und sofort als Abstraktes darstellen.

§. 124.

Länge, Breite, und Tiefe, die in ihrer nothwendigen Verbindung zu Einem, die ursprüngliche Form, das Dreyeck, als ein **Besonderes realisiren**, werden also durch Abstraktion getrennt, und hiermit zugleich idealisiret; in dieser Idealität aber spricht sich das dreyfache Gesetz des Seyns, oder die ursprüngliche Form in ihrer **Allgemeinheit** als **ideal** aus.

§. 125.

In dieser Dreyfachheit wird das Gesetz des Seyns ein **ausdrückliches**, das Gesetz wird bestimmter und fester **Satz**; und da das Gesetz des Seyns überhaupt der Grund der Erscheinung ist, **Grundsatz**.

§. 126.

Das Gesetz des Seyns spricht sich folglich nothwendig in ausdrücklich dreyfacher Allgemeinheit, oder

in

in drey Grundsätzen aus, die man wohl den Grundsatz der Länge, der Breite, und der Tiefe eben so schicklich als bezeichnend nennen kann.

§. 127.

Der Grundsatz der Länge spricht das Gesetz des Seyns schlechthin aus. In diesem Ausspruche kann also nichts liegen, als die **Begrenzung durch Polarität.** Denn Gesetz des Seyns ist reale Beeigenschaftung, und **schlechthin** drückt sich das Gesetz aus, wenn die Eigenschaft sich selbst trägt. Eine solche, und nur diese einzige Eigenschaft aber ist die Polarität, sie ist also der erste und reine Ausspruch des Gesetzes des Seyns.

§. 128.

Alles, was ist, muß zuerst seine Polarität haben. Dieß ist der erste Grundsatz alles Seyns, der erste ideale oder allgemeine Ausdruck der ursprünglichen Form.

§. 129.

Der Grundsatz der Breite spricht das Gesetz des Seyns nicht schlechthin, sondern mit **Differenz der Form** aus; und da die Form als das Wesen, das ursprünglich Gegebene, und in sich selbst geschlossen ist: so spricht der Grundsatz der Breite die Differenz der Form als ein **Hinzugekommenes** aus.

§. 130.

Die Differenz der Form setzt die Polarität aus ihrer festen Linie heraus, doch ohne sie selbst aufzuhe-

ben, denn die Differenz der Form greift nicht in das Wesen ein, dessen Seyn die Polarität in schlichter Allgemeinheit ausspricht. Muß die Polarität bleiben, und doch aus ihrer festen Linie treten, so muß die Linie als das Bewegliche gedacht werden, das, nach dem ersten Grundsatz, von den Polen gehalten, und nach dem zweyten, von irgend einem Anderen bewegt wird. Eine solche Bewegung aber ist die Kreisung. Der Grundsatz der Breite spricht also die Kreisung der Linie innerhalb der Pole, mit ihr zugleich die Fläche aus.

§. 131.

Alles, was ist, muß zweytens mit der Polarität in die Kreisbewegung eingehen. Dieß ist das zweyte Gesetz des Seyns, der zweyte ideale, oder allgemeine Ausdruck der ursprünglichen Form.

§. 132.

Der Grundsatz der Tiefe spricht das Gesetz des Seyns mit Totalität der Form aus. Denn in diesem Grundsatze fällt das Allgemeine mit dem Besonderen zusammen, und er drückt die in sich geschlossene Form, welche in ihrer Identität zugleich die Totalität, das heißt, in ihrer Absolutheit Allform ist, selbst aus.

§. 133.

Totalität der Form ist nur dadurch möglich, daß die Differenz aufgehoben, und zur Indifferenz gebracht wird. Die im zweyten Grundsatze sich aussprechende Differenz ist Bewegung, Ruhe wird also

die

die Indifferenz seyn; und da diese Ruhe, als drittes Gesetz des Seyns, nicht bloße Negation der Bewegung seyn kann: so ist sie eigentlich **Starrheit** oder **Erstarrung.**

§. 134.

Oder: die Kreisbewegung des zweyten Grundsatzes muß, als Differenz der Polarität des ersten Grundsatzes, mit dieser selbst gleichgesetzt werden, ohne daß weder die Bewegung, noch die Polarität, aufgehoben werde. Dieß aber ist nur durch Erstarrung der Linie möglich. Man setze die Linie A mit Polarität, nach dem ersten Grundsatze, und die Linie B als Differenz der Polarität, Polhöhe, nach dem zweyten Grundsatze, so entsteht mit dem Centrum zwischen den Polen zugleich der Winkel A C B. Geht nun die Linie A in B über, so ist sie nicht mehr in A, und eben so wenig kann sie nach dem Gesetz der Differenz in B bleiben; das heißt, die Form geht gänzlich verloren, und es zeigt sich überall nur ein Ansatz zur Gestaltung. Bleibt aber die Linie in A, so ist keine Differenz, folglich wieder keine Gestaltung möglich, und die Polarität ist eine Grundlage ohne Gebäude. Die Linie muß also zugleich in A und zugleich in B seyn. Dies ist nur in so fern denkbar, in wie fern von A auf B kein Uebergang Statt findet; dieses wieder nur, in wie fern der Winkel A C B ein stetiger ist, und dieses kann er nur seyn, wenn die Linie A bloß dadurch B wird, daß sie selbst erstarret, daß sie folglich nur in so fern bewegt wird, in wie fern sie sich in Ruhe setzt.

§. 135.

Durch Erstarrung wird die Linie Tiefe. Der dritte Grundsatz also, in welchem sich das Gesetz des Seyns ausspricht, und welcher das Gesetz in sich selbst schließt, ist folgender. **Alles, was ist, muß Starrheit haben, muß Materie seyn.**

§. 136.

In diesen drey Grundsätzen des Seyns spricht sich das allgemeine Gesetz der Natur, der idealen sowohl als der realen aus. Das Größte wie das Kleinste, das Sonnensystem, wie die Feldblume, das System der Wissenschaften, wie der einfachste Gedanke, sprechen dieses Gesetz gleichmäßig in seiner Totalität, das ist, nach allen drey Grundsätzen aus, und dieß ist es, was die Philosophie mit der Identität in der Totalität, und der Totalität in der Identität sagen will.

§. 137.

Die reale Natur ist eine allgemeine und eine besondere, und jede hat wieder ihre ideale und reale Seite. Der ideale Ausdruck der allgemeinen Natur ist die Bewegung der Weltkörper; der reale Ausdruck sind die Weltkörper selbst. Der ideale Ausdruck der besondern Natur ist die plastische, oder organische Kraft; der reale Ausdruck der Organismus.

§. 138.

Das Gesetz der allgemeinen Bewegung ist dreyfach: die Polarität des Systems, sonst Centrifugalkraft genannt; die Abweichung der Linie von den Po-

len, oder die Differenz der absoluten Bewegung, sonst Centripetalkraft genannt; und die Indifferenz in der elliptischen Bewegung, in welcher allein die Linie zugleich bewegt, und zugleich von der Polarität beherrscht seyn kann.

§. 139.

Das Gesetz der allgemeinen Erscheinung ist wieder dreyfach: die der Polarität der Bewegung entgegengesetzte Lichtpolarität; die Abweichung der Linie von den Polen, die Differenz des Lichts, oder das wirkliche Leuchten; und da die Differenz von der Polarität auf den Reiz beschränkt wird, der wegen der Ellipticität der Bewegung in die Ruhe des Centrums fällt, die Schwere, oder der leuchtende Körper als Indifferenz.

§. 140.

So ist auch das Gesetz der plastischen oder organischen Kraft dreyfach: das Gesetz der Polarität, oder der Magnetismus, als besonderes Bild der Polarität der allgemeinen Bewegung, und in seinen organischen Wirkungen besonderes Bild der Polarität des Lichts, als Urstoffs der Welten; das Gesetz der Differenz der Kraft, oder die Elektricität, in der durch Reibung erzeugten Anziehung besonderes Bild der Centripetalkraft, oder eigentlich der Differenz der allgemeinen Bewegung, und in ihrer Erscheinung besonderes Bild der Differenz des Lichts, oder des Leuchtens; endlich das Gesetz der Indifferenz der Kraft im Produkte, oder der Galvanismus, der in der vorgeblichen Zersetzung wahre Erzeugung der organischen Elemente ist. Der Galvanismus ist das besondere

Bild der Indifferenz der allgemeinen Bewegung, denn der Kreislauf der Säfte ist überall elliptisch; so ist er auch in seinen Produkten das besondere Bild der Indifferenz des Lichts, oder der Schwere.

§. 141.

Endlich offenbaret sich auch das Gesetz des erscheinenden Organismus als dreyfach: als Polarität, z. B. Nord und Süd als Pole der Bewegung; Ost und West, als Pole des Lichts; Erde und Wasser, als Pole der organischen Bewegung; Luft und Feuer als Pole des organischen Lichts. Eben so im Besonderen, die Polarität der Bewegung, in der Pflanze die Wurzel, im Thiere das Herz; die Polarität des Lichts, in der Pflanze die Blüthe, im Thiere das Gehirn u. s. f. Zweytens, das Gesetz der Differenz des Organismus, oder der Mechanismus der besondern Natur, der alle nicht organische Körper in sich befaßt, und die unendliche Mannigfaltigkeit des Organismus, seine Varietäten erzeugt. Der Mechanismus ist nun eben wieder besonderes Bild der Differenz der Bewegung und des Lichts; denn ohne ihn würde die organische Kraft in ihrer Polarität verschlossen bleiben, und weder Bewegung Statt finden, noch ein Produkt ans Licht treten. Drittens endlich das Gesetz der Indifferenz des Organismus, oder die Teleologie der besondern Natur, welche die Polarität des Organismus und seine Differenz unter den Zweck des Organismus subsumirt, und so alles Mannigfaltige der besondern Natur unter ihre höchste Einheit bringt. Die Teleologie ist als Harmonie der Natur

besonderes Bild der harmonischen Bewegung der Weltkörper und der sich stets gleichen Schwere; denn auch sie läßt die Natur immer in sich zurückkehren, und ersetzt den Mangel der einen auf der andern Seite.

§. 142.

Die ideale Natur, in wie fern sie ist, muß eben auch in die allgemeine und besondere, und jede wieder mit dem idealen und realen Ausdruck unterschieden werden, und wir finden auch in ihr dasselbe dreyfache Gesetz des Seyns herrschend. Der ideale Ausdruck der allgemeinen idealen Natur ist die Idee, der reale Ausdruck das Kunstwerk; der ideale Ausdruck der besondern idealen Natur ist das Selbstbewußtseyn, der reale das Bewußtseyn. Die ideale Natur ist, als ideal, auch im Besonderen allgemein, und verhält sich überhaupt zu der realen Natur, wie das Allgemeine zum Besonderen.

§. 143.

Die Idee ist, wie schon aus dem Dogmatismus und der Kritik als bekannt vorausgesetzt werden kann, dreyfach, die Idee der Nothwendigkeit, die Idee der Freyheit, und die Idee der Welt oder des Universum. Die erste ist die Polarität der Idee, das in sich verschlossene ewige Gesetz des Seyns schlechthin, die verschlossene Wesenheit; die zweyte ist Differenz, das heißt, in der Idee selbst Princip der Form, das Aufthun der Nothwendigkeit zur Erkenntniß; die dritte Indifferenz oder Totalität der Form in der Absolutheit der Erkenntniß, das heißt, das ewige Gesetz thut

sich in Freyheit nur immer als ganze Wesenheit, folglich in Totalität der Form auf, so daß in einer Erkenntniß die nothwendige Wesenheit und die nothwendige Form aller gegeben ist.

§. 144.

Die Idee hat einen dreyfachen Charakter, und dies wieder zu Folge des ewigen Gesetzes des Seyns: den Charakter der Göttlichkeit, der Wissenschaft, und der Kunst. Als göttliche Idee ist sie die Polarität der Vernunft, der verschlossene Funke der Gottheit in der Brust des Menschen, seine gottähnliche Würde, seine göttliche Bestimmung, die sich schon unmittelbar im Gefühl ausspricht, und als natürlicher Glaube an Gott dem Gefühl offenbaret.

§. 145.

Als wissenschaftliche Idee ist sie die Differenz der Vernunftform, das ist, Princip der Vernunfterkenntniß der Form nach, folglich nicht reelles, sondern nur formelles Princip. Das heißt, der Mensch kann nur durch einen absolut freyen Akt, der als solcher keine Wesenheit begründet, oder erzeugt, die Polarität der Vernunft, die göttliche Idee erkennen, und den Glauben des Gefühls zum Schauen der Erkenntniß erheben.

§. 146.

Als Kunst-Idee ist sie die Indifferenz und Totalität der Vernunftform, die göttliche Idee tritt als verschlossene Polarität mit der Freyheit, als Prin-

cip

cip der Form, in eine identische Gestaltung, wird freyes Ideal der Göttlichkeit.

§. 147.

In jedem ihrer Charaktere drückt die Idee wieder dasselbe Gesetz des Seyns aus. Die Polarität der göttlichen Idee ist die Idee der ewigen, höchsten Substanz, des nothwendigen Seyns der Gottheit; ihre Differenz die Idee der ersten Ursache, als welche die ewige Substanz aus sich heraustritt, um sich mit Freyheit in einer Welt zu offenbaren; ihre Indifferenz und Totalität die Idee des allerrealesten Wesens, in welcher alle geoffenbarten Vollkommenheiten, oder absolute Formen, der höchsten Substanz als nothwendige und unendliche Attribute beygelegt, folglich die schaffende Ursache und die Substanz zu Einer Gestaltung gebracht werden. Der Cartesische Beweis ist eine Analysis des dritten Grundsatzes des Gesetzes des Seyns, angewendet auf die göttliche Idee; und da in dem dritten Grundsatz die beyden ersten nothwendig enthalten sind: so hat der Beweis seine vollkommene Richtigkeit.

§. 148.

Die Polarität der wissenschaftlichen Idee ist die intellektuelle Anschauung, als das unbeweisbare Wesen jeder wahren Wissenschaft, das in der genialischen Bearbeitung irgend einer Wissenschaft nur als Wunder wirkt; ihre Differenz ist die Construktion, welche Sache der Freyheit ist, und in welcher die verborgene Polarität der Wissenschaft, die intellektuelle Anschauung der Form gehorcht, um sich darzustellen;

ihre

ihre Indifferenz aber ist die Wissenschaft selbst, die so organisirt seyn muß, daß sich auf jedem Punkte die Urform mit Totalität zeige, so daß mir jeder besondere Strahl der Wissenschaft, in leichter sich selbst anbietender Entfaltung, die ganze Wissenschaft nicht nur, sondern auch die Wissenschaftlichkeit überhaupt im adäquaten Bilde gebe. Dies wären vollendete Darstellungen der wissenschaftlichen Idee. Wo stehen aber solche Kunstwerke? Der Philosophie steht also noch viel Arbeit bevor.

§. 149.

Die Polarität der Kunst-Idee ist die ästhetische Anschauung, oder das Genie im engern Sinne, die unbekannte Nothwendigkeit, die den Künstler unaufhaltsam treibt, und die er in der höchsten Potenz seiner Genialität als Schicksal aus sich heraus ins Kunstwerk setzt. Ihre Differenz ist die freye Wahl des Gegenstandes, an welchem sich die Polarität des Genies offenbaren soll; ihre Indifferenz aber das Kunstwerk selbst, welches volle Befriedigung, seligen, nicht erschöpflichen, totalen Genuß gewährt.

§. 150.

Der reale Ausdruck der allgemeinen idealen Natur ist das Kunstwerk, als entsprechend dem realen Ausdruck der allgemeinen realen Natur, oder dem erscheinenden Sonnensystem. In dieser Parallele kann es, wie das Sonnensystem das allgemeine reale, so das allgemeine ideale Kunstwerk genannt werden.

§. 151.

§. 151.

Das allgemeine ideale Kunstwerk ist folglich unterschieden von der besondern Wissenschaft, die ein besonderes ideales, und von dem ästhetischen Gebilde, das ein besonderes reales Kunstwerk ist. Es ist, als Kunstwerk, Organisation, als ideal, wissenschaftliche Organisation, oder Construktion des Universum, das Ziel der Philosophie, welches einst als philosophische Encyklopädie sich darstellen wird.

§. 152.

Da die wissenschaftliche Construktion des Universum das allgemeine Bild des Seyns der realen und idealen Natur im Idealen entwerfen soll, so muß auch sie dem dreyfachen Gesetze des Seyns sich fügen.

§. 153.

Die wissenschaftliche Construktion des Universum muß aber das Gesetz des Seyns in seiner höchsten Potenz darstellen; denn sie soll nicht bloß die Idee als Urbild und Wesen der realen Natur, auch nicht die reale Natur als Abbild der Idee, sondern das allgemeine, ideale Bild des Universum überhaupt entwerfen.

§. 154.

Sie unterscheidet sich folglich insonders von der Philosophie, als absoluter Wissenschaft, dadurch, daß sie nicht, wie diese, die Idee als intellektuelle Anschauung, das Formprincip als subjektive Freyheit, und die Wissenschaft als System nimmt. Denn diese Organisation kann nur ein untergeordnetes Bild des

Uni-

Universum geben, indem die intellektuelle Anschauung, so wie die Energie der subjektiven Freyheit, oder ideal-plastischen Kraft, individuelle Bedingungen sind, die das ewige Gesetz des Seyns nicht unmittelbar ausspricht.

§. 155.

Sondern sie nimmt die Idee als subjektives Gesetz, oder absolute Identität, und die intellektuelle Anschauung als die subjektive Sphäre, um das objektive Gesetz in Erkenntniß aufzunehmen. Sie postulirt für diese Erkenntniß die Freyheit, aber nicht als Formprincip, sondern als Mittel der Construktion, oder formelles Princip. Die durch die Construktion organisirte Anschauung endlich ist ihr als Erkenntniß nicht zugleich das objektive Wesen, das objektive Gesetz selbst mit absoluter Identität der Form, folglich nicht absolute Wissenschaft; sondern nur die Absolutheit des Wissens, oder das Wesen der Wissenschaften, das sich zwar in der Wissenschaftslehre mit Identität der Form ausdruckt, aber in dieser Gestalt auch nur bloße Form, Wissenschaftslehre, Bild der Wissenschaften ist. In die absoluten Wissenschaften tritt das erkannte Gesetz, oder die absolute Erkenntniß, immer mit Differenz der Form ein, und nur in dieser Differenz liegt ihre Realität; die Indifferenz aber ist das Ganze der Wissenschaft, welche ein reales Objekt, eine reale Potenz des objektiven Gesetzes umfaßt.

§. 157.

Da die wissenschaftliche Construktion des Universum die Freyheit nur als Mittel der Construktion

für

für die wissenschaftliche Offenbarung des objektiven Gesetzes in der Erkenntniß postulirt: so muß sie auch die Freyheit als objektives Formprincip, als absolute Realität nehmen, und zwar nicht für die wissenschaftliche, und in so fern nur subjektive (Anschauung ist subjektive Sphäre), sondern für die natürliche, objektive Offenbarung des ewigen Gesetzes. So erhält sie, anstatt der idealen Geschichte des Selbstbewußtseyns, die reale Geschichte des Universum, in welcher zwar auch jene, aber nur als untergeordnetes Organ gegeben ist.

§. 157.

Um zu finden, wie die objektive Freyheit, als Formprincip, das objektive Gesetz als das verborgene Wesen, objektiv offenbare: so muß auch die Freyheit, als absolute Realität wissenschaftlich construirt, und für diese Construktion muß die Nothwendigkeit, oder das Gesetz, doch nur als Mittel, postulirt werden. Es muß folglich in dieser Construktion die objektive Erkenntniß des Wesens, als objektive natürliche Offenbarung desselben, von der subjektiven, die als wissenschaftliche Erkenntniß, hier nur als Mittel vorkommt, wohl unterschieden werden.

§. 158.

Diese objektive Offenbarung des Wesens in der durch wissenschaftliche Erkenntniß vermittelten, objektiven Erkenntniß, wird also allein mit dem Namen **Wahrheit** bezeichnet werden dürfen, da man unter diesem Ausdruck doch immer das ewige für sich selbst bestehende, von aller Individualität unabhängige We-

sen versteht, und die Erkenntniß der Wahrheit wird im Gegensatz der wissenschaftlichen, mit Recht die lebendige heißen. Diese Unterscheidung ist von der größten Wichtigkeit für die philosophische Besonnenheit, und diese selbst; sie muß also noch näher bezeichnet werden.

§. 159.

Die wissenschaftliche Erkenntniß hat das ewige Gesetz des Seyns zum Objekt, und da das Gesetz in der idealen und realen Natur das Verschlossene ist, und nur durch Wissenschaft als Gesetz erkannt wird: so ist der Charakter dieser Erkenntniß allerdings Identität der Form und des Wesens; denn das Gesetz ist selbst wieder nur Form. Da nun die an sich leere intellektuelle Anschauung, und die an sich leere Freyheit des erkennenden Subjekts, durch diese Erkenntniß Wesen und Form zugleich annehmen: so wird sie mit Recht das Subjekt-Objekt der idealen Natur; und da das Gesetz nur Eins ist, und in der realen Natur, wie in der idealen herrscht, Subjekt-Objekt überhaupt genannt.

§. 160.

Aber dieses Wesen in der Form, und diese Form im Wesen, ist, wie gesagt, nur das ewige Gesetz des Seyns; und hätten wir nur wissenschaftliche Erkenntniß: so würde die reale Natur für uns nichts als eine ewig ruhende Geometrie, und die ideale ein ewig gleich sich fortwälzendes arithmetisches Verhältniß seyn. Es ist also wohl Recht, dieses Wesen, das der ganzen Welt, aber als verschlossen, zum Grunde liegt, ohne ihr das Leben geben zu können, und selbst in der Form

und

und als Form, in der Erkenntniß lebt, die ewige Nothwendigkeit zu nennen.

§. 161.

Die Erkenntniß des ewigen Gesetzes des Seyns, der ewigen Nothwendigkeit, oder die wissenschaftliche Erkenntniß, ist objektiv, denn das Gesetz ist objektiv; sie ist folglich auch wahr und reell. Aber das Gesetz lebt nur in der Form, die Form wird nur wissenschaftlich erkannt, und mit ihr das Wesen als identisch, das Gesetz hat, als solches, seine Realität nur in der Erkenntniß; die Offenbarung der ewigen Nothwendigkeit muß also eigentlich Wissenschaft heißen, und Wissenschaft könnte füglich die Subjektivität des Universum genannt werden; so wie sie auf der andern Seite die Subjekte, die Individuen, in die Objektivität einführt, und für sie die Hülle und das Organ der Wahrheit ist.

§. 162.

Aber Wissenschaft ist noch nicht Wahrheit. Das ewige Gesetz des Seyns, das sich in der Wissenschaft offenbaret, ist ewig wahr, aber als solches, auch ewig verschlossen, und wird nur durch die Form der Erkenntniß, oder durch die Erkenntniß als Form offenbar; es ist also nicht Wahrheit, sondern nur Wissenschaft, und obgleich Wahrheit nur durch Wissenschaft eine bewußte, folglich eigentlich Wahrheit ist: so ist doch die wahre Wissenschaft, und die Wissenschaft des Wahren, eben wegen der Identität, noch nicht die Wahrheit selbst, sondern nur ihre erkannte Nothwendigkeit. Zur Wahrheit selbst wird noch etwas

was erfordert, das die subjektiv erkannte objektive Nothwendigkeit auch in objektives Leben, die objektive und nur subjektiv geöffnete Verschlossenheit in objektive Freyheit setzt.

§. 163.

Wenn wir nun die in der Identität der Form und des Wesens absolute Wissenschaft mit Recht absolute Identität nennen, und wenn sie in ihrer Subjekt-Objektivität die absolute Subjektivität des Universum ist: so wird sich die Wahrheit nur als absolut Reales, und durch die absolute Subjektivität, oder Subjekt-Objektivität, als absolute Objektivität offenbaren.

§. 164.

Ganz einfach und klar läßt sich das Verhältniß der Wahrheit zur Wissenschaft in folgender Frage aufstellen: wie kommt das ewig verschlossene Gesetz, die ewige Nothwendigkeit, die sich nur in der Wissenschaft als absolute Subjektivität öffnet, zum objektiven Leben, oder welches ist die absolute Objektivität dieser absoluten Subjektivität des Universum?

§. 165.

Das ewige Gesetz kommt nur durch einen absolut freyen Akt in der Zeit, zum absolut subjektiven Leben in der Wissenschaft; es kann also auch nur durch einen absolut freyen Akt vor aller Zeit zum absolut objektiven Leben in der Wahrheit kommen. Dieser Schluß, der allerdings die absolute Wissenschaft voraussetzt, aber durch die Subjektivität der Wissenschaft

auch

auch nothwendig wird, berechtiget uns nicht allein ein absolut Reales absolut anzunehmen; sondern die Wissenschaft selbst wird ein bloßer Traum, wenn sie sich nicht an diese absolute Realität, zu welcher sie selbst führt, anschließt.

§. 166.

Dieses absolut Reale, als absolut freyer Akt vor aller, Zeit eröffnet das ewige Gesetz, die ewige Nothwendigkeit, ewig, und setzt es ewig in objektives Leben. Dieses objektive Leben nennen wir also ewige Schöpfung, den ewigen Akt absoluter Freyheit, und das ewige Gesetz im ewig objektiven Leben das absolut Reale, oder Gott mit zwiefacher Natur, der nothwendigen und freyen mit Identität beyder in der ewigen Schöpfung oder Offenbarung.

§. 167.

Aber dieses Alles, kann man sagen, weißt du ja doch nur, dein absolut Reales ist also doch durch die Wissenschaft bedingt? Es ist in unsern Tagen kaum noch verzeihlich, sich dieser Täuschung schuldig zu machen; auch bin ich weit entfernt, mich auf ein Gefühl oder einen dunklen Glauben zu berufen. Wenn man mich aber im Obigen recht verstanden, oder ich mich schicklich genug ausgedrückt habe: so wird man sehen, daß ich die Wissenschaft allerdings als das Erste der Zeit, doch nur als Hülle der Wahrheit, folglich als das Zweyte der Natur nach setze. Die Täuschung liegt in jener entgegengestellten Frage, nicht in dem Kopfe desjenigen, der ein absolut Reales auf dem wissenschaftlichen Wege, wie er hier gezeich-

zeichnet wurde, absolut annimmt. — Von dem absolut Realen weißt du doch wieder nur, und es ist durch dein Wissen, folglich durch die Wissenschaft bedingt, heißt also, beym Lichte besehen, nichts anders, als: Dein ganzes Leben ist als ein Wissen durch die Zeit bedingt, und du mußt das absolut Reale, welches du absolut annimmst, in einen Zeitpunkt des Wissens setzen, über welches nun wieder ein anderer leerer Zeitpunkt des Wissens liegt, in welchem ich frage, wie kommst du zu dem Wissen des absolut Realen. Wer sieht nun nicht, daß dieser Einwurf eben so die absolute Wissenschaft treffe, so wie er auch ohne Aufhören gegen sie erhoben, und durch ihn die Realität der intellektuellen Anschauung, die sich zur Wissenschaft, wie diese zur Wahrheit, nehmlich als Organ zur Sache selbst verhält, bestritten wird. — Aber die Anschauung und in ihr die Wissenschaft, ist unmittelbar in mir, beydes hat also unmittelbare Gewißheit, und ist die Basis der Zeit. — Hierauf erwidere ich: Auch jener Schluß von der Wissenschaft auf die Wahrheit, von dem absolut Idealen auf das absolut Reale ist unmittelbar in mir, und nur dieser Schluß giebt dem Wissen, der subjektiven Zeit, die objektive Haltung, mit ihr die Realität. Soll aber dieser Schluß, weil es doch nur ein Schluß ist, keine objektive Gültigkeit haben: so entbehrt sie auch folgender Schluß: Das ewige Gesetz offenbaret sich in mir als absolut, in Identität der Form und des Wesens; es steht folglich in keiner Differenz, und ist allgemeines, objektives Gesetz. Und nur durch diesen Schluß kommt die Wissenschaft aus der Individualität heraus, in welcher

sie

sie sich erzeugt. Die objektive Gültigkeit des Schlusses gegen den Kriticismus zu rechtfertigen, ist hier der Ort nicht; auch bedarf es dieser Rechtfertigung nicht, da die ganze Kritik auf einem Schlusse ruht, der spätere Philosophen genöthiget hat, über die Kritik hinauszugehen. Denn wenn auch Alles zuletzt nothwendig auf einen Schluß zurück und hinauskommt: so ist doch der Schluß selbst bloße Form, und es kommt immer darauf an, **von was** und **auf was** geschlossen wird. Da nun die Kritik auf dem Schlusse von einem Unbekannten auf ein Bekanntes geht, so war es doch wohl natürlich und nothwendig, zwar nicht ihn umzukehren, denn eben gegen diese Form desselben im Dogmatismus war die Kritik gerichtet, aber wohl, weil doch dieser Schluß geradehin vernunftwidrig ist, das Unbekannte zu erforschen, bey welchem Streben sich dann eine neue Form des Schlusses hervorthat.

Es war der Schluß von einem, weder Unbekannten noch Bekannten, sondern von absoluter Thätigkeit — auf ein weder Bekanntes noch Unbekanntes, sondern auf Realität.

Auch dieser Schluß geht im Cirkel, der auf keine Weise ein nothwendiger und unvermeidlicher ist. Denn die absolute Thätigkeit, als Thathandlung, erscheint doch nur in der Zeit, und ich kann die Frage nicht umgehen, ob die absolute Thätigkeit nicht selbst das Produkt, oder das Accidenz einer absoluten Realität, folglich der Natur nach das Zweyte, Bedingte,

und nur der Zeit nach das Erste, Unbedingte; die von ihr abhängige Realität aber nur eine relative, und zwar relativ ideale sey. Auf diese Frage hat die Wissenschaft, die auf jenem Schlusse ruht, keine Antwort.

Das Problem ist durch diesen Schluß auf die absolute Realität gestellt, und er nimmt eine höhere Bedeutung, eine neue Form an. Die Freyheit des Bewußtseyns ist nur ein Modus, und die Realität, auf welche von ihr geschlossen wird, oder die Nothwendigkeit der Natur, ist der zweyte Modus der Erscheinung des Absoluten; aber das, was sich in beyden als das gleiche Absolute wissenschaftlich darstellt, ist das Reale und Absolute. Dieses ist die Idee.

Daß diese Form des Schlusses auch als solche in sich geschlossen, Form und Inhalt des Schlusses identisch seyen, daß dieser Schluß keine Oeffnung habe, durch die man zu einer höhern Form durchdringen könne und müsse, das halte ich für einleuchtend. Denn es wird hier nicht, wie zuvor überall, von Einem auf das Andere geschlossen, wo denn das Erste entweder nur durch das Zweyte sich bewährte, oder ein X, oder ein Willkürliches seyn muß; sondern es wird von beyden, nicht auf ein Drittes außer, sondern auf das Eine in ihnen geschlossen. In diesem Schlusse spricht sich die absolute Wissenschaft selbst aus.

Nachdem nun aber einmal die absolute Wissenschaft zur Aussprache gekommen ist, so spricht sie sich

auch

auch als absolute Idealität, und so als Organ der absoluten Realität, der Wahrheit aus. Denn dieselbe Form des Schlusses, welche der Schlußstein der Wissenschaft ist, ihr die Absolutheit sichert, und alles weitere Hinausfliegen der Spekulation vernünftig unmöglich macht, begründet auch die absolute Annahme des absolut Realen; und nur durch diese Annahme tritt die Wissenschaft in Harmonie mit dem Leben, wird als Geist, als Nothwendigkeit, Organ der Seele, der Freyheit, wird allbeseligende Wahrheit. So wenig aber der Schluß, welcher der Wissenschaft die Absolutheit sichert, Grund einer zweyten Wissenschaft seyn kann: eben so wenig kann der Schluß, welcher die Wissenschaft zur Wahrheit schließet, die Grundlage einer neuen Philosophie seyn, sondern er ist die Vollendung aller Philosophie, und macht den Uebergang zur wahren Weisheit, die nur durch das Leben realisiret werden kann.

§. 168.

Das absolut Reale ist das, was in der absoluten Wissenschaft als Differenz der Form bezeichnet wird; und da mit dieser Differenz das ewige Gesetz in den Reflex der Unendlichkeit und Endlichkeit zerfällt, das ist, in die Form des Lebens eintritt: so ist das absolut Reale das wahre Princip des Lebens, der Form, der realen sowohl als idealen Welt in ihrer Objektivität.

§. 169.

Die absolute Erkenntniß ist keinesweges bedingt durch das absolut Reale, denn der Reflex der Unend-

lichkeit und Endlichkeit ist in das ewige Gesetz ewig eingewurzelt, ist die ewige Form des ewigen Gesetzes, und mit ihm identisch, so daß ich in dem Unendlichen eben so das Ewige in der Differenz oder Form des Endlichen, in dem Endlichen das Ewige in der Differenz oder Form des Unendlichen, in dem Ewigen aber es selbst in der Differenz oder Form des Unendlichen und Endlichen anschaue. Das heißt, wenn ich die Vernunft unmittelbar als Idee anschaue, so erkenne ich sie als das gleiche Wesen der allgemeinen realen Natur (der Naturgesetze), und der allgemeinen idealen Natur (der Gesetze des Bewußtseyns). So erkenne ich die Idee in der Form der Unendlichkeit. So wie aber die allgemeine Natur nur im Besonderen, die Naturgesetze nur in den Produkten, und das Selbstbewußtseyn eben nur im besondern Bewußtseyn, die Gesetze des Bewußtseyns nur in ihren idealen Produkten sich darstellen: so kann ich die Idee nicht in der Form der Unendlichkeit anschauen, ohne sie zugleich in der Form der Endlichkeit anzuschauen.

Gehe ich nun aber aus der unmittelbaren Anschauung der Vernunft in der Idee heraus, und setze als reflektirend die allgemeine reale, oder die allgemeine ideale Natur, das ist, die Unendlichkeit als das Erste: so geht die Reflexion nothwendig auf das Entgegengesetzte, auf das Endliche über, und in diesem erkenne ich nun, vorausgesetzt, daß ich mich nur einmal zur absoluten Anschauung der Vernunft wahrhaft erhoben habe, das ewige Gesetz als das Wesen. Auf diesem Wege finde ich das ewige Gesetz unmittelbar

bar in dem Besonderen. Oder ich setze das Endliche als das Erste, so führt mich die Reflexion auf das Unendliche oder Allgemeine, und ich erkenne wieder in diesem das ewige Gesetz als sein Wesen unmittelbar. Man kann die absolute Erkenntniß auch in folgender Form zeichnen.

In der Vernunft erkenne ich unmittelbar den Verstand und die Sinnlichkeit, mit ihnen zugleich die ganze Natur als ihre nothwendige Form; in dem Verstande, der mir die allgemeinen Reflexionsgesetze der Natur und des Bewußtseyns darstellt, erkenne ich die Vernunft (was man sonst die Einheit des Verstandes, aber gewöhnlich nur in formeller Bedeutung, nennt) als das Wesen, das sich in besondern Formen, des Bewußtseyns und der Natur, darstellt; in der Sinnlichkeit endlich, die mir in den sinnlichen Vorstellungen alles Besondere der Natur giebt, erkenne ich die Vernunft als das Wesen in der Form der Allgemeinheit. (Raum und Zeit, als Basis der Gesetze der Natur und des Bewußtseyns, worin sich diese als reale und ideale Organismen, als Naturwerke und Kunstwerke darstellen).

§. 170.

Wenn aber auch die absolute Erkenntniß, als Identität der Form und des Wesens, ganz in sich selbst geschlossen ist, so muß ich mich denn doch gleich besinnen, daß die Differenz der Form, welche sich in ihr hervorthut, in ihr nur in so fern wieder untergeht, in wie fern die absolute Erkenntniß ein absolut Idea-

les

les ist, in welchem die Differenz als Differenz unmöglich bestehen kann. Und diese Bestimmung führt mich unmittelbar auf das absolut Reale, als Princip der Differenz, die zwar in der absoluten Erkenntniß entsteht, aber in der Idealität derselben auch wieder erlischt, das heißt, auf das Princip der Welt selbst, als der wirklich realen und wirklich idealen, oder des wirklichen Lebens *).

§. 171.

*) Wenn die in dieser Schrift gegebene Ansicht der Philosophie auch im Wesentlichen von Schellings Darstellungen abweicht, so ist in diesem Paragraph die Differenz am bestimmtesten ausgesprochen. Schelling (Phil. und Rel. S. 5.) sagt in Beziehung auf Eschenmayer. „Denn wenn das Erkennen, wie er (Eschenmayer) sagt, im Absoluten erlischt, so ist jedes ideale Verhältniß zu ihm, das über diesen Punkt hinausliegt, nur durch eine Wiederauferweckung der Differenz möglich. Entweder war nun jenes Erlöschen wirklich ein vollkommenes, das Erkennen demnach ein absolutes, in dem alle Sehnsucht, die aus dem Widerstreit des Subjekts und Objekts entspringt, sich aufhob, oder es fand das Gegentheil Statt. In diesem Falle war jenes selbst kein Vernunfterkennen, und es kann aus ihm nicht auf das Unbefriedigende des wahrhaft absoluten geschlossen werden. In jenem Falle aber kann keine höhere Potenz, als Glaube oder Ahndung, etwas vollkommneres und besseres bringen, als in jenem Erkennen schon enthalten war, sondern, was ihm unter diesem oder jenem Namen entgegengesetzt wird, ist entweder nur eine besondere Ansicht jenes allgemeinen Verhältnisses zum Absoluten, das im Erkennen durch Vernunft am vollkommensten ist, oder es ist, weit entfernt eine wirkliche Erhebung und höhere Potenz zu seyn, vielmehr ein Herabsinken von der höchsten Einheit des Erkennens zu einem Erkennen mit neuer Differenz.“

Daß

§. 171.

Das absolut Reale muß, wenn es für uns das Wahre seyn soll, durch wissenschaftliche Construktion als absolut erkannt werden; denn es ist das ewige Gesetz selbst, das im Leben sich offenbaret. Aber das absolut Reale bleibt dessen ungeachtet, als an sich unerkennbare Quelle des Lebens, außer der Erkenntniß stehen, und es ist nur die absolute Form der Differenz seiner Erscheinung, die in der wissenschaftlichen Construktion sich darstellt.

§. 172.

Daß das Letzte der Fall ist, in welchem sich Eschenmayer, so wie er sich in der bekannten Schrift ausspricht, befindet, davon bin auch ich überzeugt; und dennoch, meyne ich, wird sich Eschenmayer durch dieses Argument nur von Einer Seite getroffen fühlen. Ueber die Sphäre des Absoluten in der Erkenntniß kann ich unmöglich hinaus, sondern nur aus ihr herab sinken. Wenn aber dieses Herabsinken durch die Differenz, in der wir leben, nothwendig wird: so fordern wir auch Etwas, daß dieses Schwanken gleichsetzt, und zwar nicht bloß im Schauen, denn für dieses ist allerdings die absolute Erkenntniß die höchste Einheit, in welcher alle Differenz erlischt; sondern auch im Leben. Das heißt, es genügt der Vernunft nicht, die Differenz in der absoluten Erkenntniß aufgehoben zu schauen, sondern sie muß auch das Absolute in der bestehenden Differenz lebend erkennen. Dieß ist freylich die historische Ansicht des Absoluten; aber eben diese ist das Bedürfniß der Vernunft, welches die absolute Erkenntniß nicht befriediget, und bloß zeigen, wie auch die Geschichte in dem Absoluten, als absolut Erkannten steht, entspricht jenem Bedürfniß nur von seiner Rückseite; denn ich zeige damit doch wieder nur, wie die Differenz im Absoluten erlischt, nicht wie das Absolute in der Differenz lebt; in der rein idealen Ansicht erkenne ich die Differenz im Absoluten in ihrer Erlöschung, in der historischen das Absolute in der Differenz als sie verlöschend.

§. 172.

Die wissenschaftliche Construktion des absolut Realen ist die absolute Form der Differenz der wissenschaftlichen Construktion des Universum, so wie die Construktion des absolut Idealen die Polarität, oder absolute Form der Identität, der wissenschaftlichen Construktion. — Es ist noch die absolute Form ihrer Indifferenz aufzustellen.

§. 173.

schend. Es bleibt beym Schauen, und das Leben geht leer aus. Es leuchtet ein, daß der Vernunft im Gefühl dieses Bedürfnisses das sittliche Leben vorschwebt, und so meyne ich auch, daß nur die Ethik das letzte und höchste Problem der Philosophie lösen könne. Das sittlich Absolute, oder was ich das absolut Reale nenne, steht auf gleicher Höhe mit der absoluten Erkenntniß, oder dem absolut Idealen, ohne diesem entgegengesetzt zu seyn. Das absolut Reale thut sich in der absoluten Erkenntniß als Differenz hervor, geht aber als solche in der absoluten Erkenntniß wieder unter: das absolut Ideale geht in das absolut Reale als Gesetz, als nothwendige Form ein, aber es ist hier auch bloß Form der Erscheinung des absolut Realen. Es sey mir erlaubt, diese Differenz in einem Bilde noch klarer zu zeigen.

Es sey in der Aequatorlinie der Grenze der Erdatmosphäre irgend ein höchster Punkt, auf welchen der Mensch sich emporschwingend die innere Natur des Lichtes an sich anschauen könne. Nicht allein das Farbenlicht der Erde, und das Bild der Sonne, als Reflex des Farbenlichts, sondern hiermit zugleich alle Erleuchtung verschwinde seinem Auge; aber er erkenne in dieser heiligen Nacht das ewige Gesetz des allbelebenden Lichtes, und senke sich mit dieser göttlichen Erkenntniß wieder auf die Oberfläche der Erde herab. Das ihm wieder scheinende Farbenlicht, und das leuchtende Bild der Sonne kann jene absolute Erkenntniß in ihm nicht auslöschen, denn er sieht in dieser Erscheinung jetzt nur einen niederen Reflex der innern Natur des Lichts. Aber

wohl

§. 173.

Unter die Polarität der wissenschaftlichen Construktion fällt die absolute Identität des Realen und Idealen 1) im Allgemeinen, 2) im Besonderen, 3) im Allgemeinen und Besonderen zugleich. Unter die Differenz der wissenschaftlichen Construktion fällt die relative Identität des Realen und Idealen, das ist, die Identität mit Voraussetzung des absolut Realen; und wieder im Allgemeinen, Besondern und beyden zugleich. Unter die Indifferenz der wissenschaftlichen Construktion wird also die Gleichsetzung der absoluten und der relativen Identität fallen.

§. 174.

Diese Gleichsetzung ist nur dadurch möglich, daß, erstens, das absolut Ideale das absolut Reale in sich auf-

wohl wird er sich zu der Frage gedrungen fühlen, welches wohl der Realgrund des Leuchtens des Lichtes sey, da ihm die absolute Erkenntniß nur die innere Natur des Lichtes, und hiermit auch nur den Idealgrund des Leuchtens offenbaret. Diese Frage wird ihn bestimmen, sich zu dem entgegengesetzten Pol der Erdatmosphäre aufzuschwingen; und hier offenbaret sich ihm zwar dasselbe Gesetz, dieselbe ewige Natur des Lichtes, aber nicht in ewiger Nacht, sondern in der Erleuchtung; und diese Erleuchtung geht ihm weder aus dem Sonnenbilde hervor, noch in Farbenglanz über, sondern er schauet in das ewige Lichtmeer, und erkennet das ewige Gesetz im ewigen Licht des Lebens geoffenbaret.

Diese Polarität der menschlichen Vernunft halte ich für ihr Höchstes, für die wahre Offenbarung der ewigen Vernunft, die aber in der absoluten Erkenntniß total, aber unter dem Exponenten der absoluten Idealität, wie auch im absoluten Leben (Sittlichkeit) total ist, aber unter dem Exponenten der absoluten Realität.

aufnimmt, aber nicht bloß als Differenz der Form, sondern als Differenz des Wesens, das ist, daß die Idee, als das absolut Ideale, selbst produzirend wird. Dieß geschieht im Selbstbewußtseyn, das Selbstbewußtseyn ist folglich die Indifferenz der absoluten und relativen Identität des Realen und Idealen in der idealen und zwar allgemeinen Natur.

§. 175.

Zweytens dadurch, daß das absolut Reale das absolut Ideale in sich aufnimmt, aber nicht als Identität des Wesens, sondern der Form, wodurch das absolut Reale Kraft, und zwar Kraft des Gesetzes, oder gesetzliche Kraft, folglich ein das real Allgemeine Produzirendes wird. Dieß geschieht in der Dynamik der realen Natur, und, wie schon gesagt, im Allgemeinen.

§. 176.

Diese Indifferenz kommt als das Gleichgesetzte in der besondern idealen, und besondern realen Natur, im Produkt zur Erscheinung: dort als Bewußtseyn, hier als Organismus. Das Bewußtseyn spricht die Indifferenz in der Gleichsetzung des Anschauens und Denkens im Urtheil, das immer zugleich ein Schluß ist, aus; die besondere Natur in der Teleologie.

§. 177.

Die wissenschaftliche Construktion des Universum ist also absoluter Idealismus als ihre Polarität, absoluter Realismus als Differenz, und absoluter Empirismus als Indifferenz. Das Erste ist die Construktion desjenigen, was der Philosoph die intellektuelle An-

Anschauung nennt, und worin sich die Idee als das absolut Nothwendige offenbaret; das Zweyte die Construktion der absoluten Freyheit, mit der die Construktion der Form anhebt; und das Dritte die Construktion dessen, was der systematische Philosoph die absolute Wissenschaft nennt.

§. 178.

Der absolute Idealismus ist die Grundzeichnung der ewigen Nothwendigkeit, des dem Universum zum Grunde liegenden ewigen Gesetzes; der absolute Realismus ist die Grundzeichnung des, nach demselben Gesetze, aber in Freyheit, und nur in der idealen Natur, in der Vernunft, als Handlung sich offenbarenden wahren, göttlichen Wesens, das eben deßwegen, weil es, als Differenz, das verborgene Gesetz zur Form weckt, sich als Endzweck des Universum beweiset. Der absolute Empirismus endlich ist die Grundzeichnung, einer Seits, der wirklichen lebendigen Form, in welcher das ewige Gesetz durch die Differenz der Freyheit **im Raume** erscheint, und zwar als Wechselwirkung der im Selbstbewußtseyn und Bewußtseyn als ideal, und der in der Kraft und ihrem Produkt als real erscheinenden Natur; anderer Seits, der wirklichen, lebendigen Form, in welcher die Freyheit selbst nach dem Gesetz **in der Zeit** erscheint, und zwar als Wechselwirkung der als ideal erscheinenden göttlichen, und der als real erscheinenden menschlichen Freyheit.

§. 179.

Da in der ersten, wie in der zweyten Wechselwirkung das absolut Ideale, und das absolut Reale,

Noth-

Nothwendigkeit und Freyheit, sich als Produktion und Produkt, als ein Geschehen offenbaren: so können auch beyde Erscheinungen mit dem Ausdruck **Geschichte** schicklich bezeichnet werden. Da aber die erste im Raume steht, dem Wesen nach stets dasselbe produzirt, folglich den Exponenten der Idealität und Nothwendigkeit hat; die andere hingegen, als in der Zeit stehend, das Wesen selbst produzirt, und nur in der Form sich gleich bleibt, folglich den Exponenten der Realität und Freyheit hat: so wird jene, **ideale**, diese aber **reale** Geschichte genannt werden müssen.

§. 180.

Diese dreyfache Darstellung der Offenbarung der ewigen Vernunft hat in jeder Potenz das Prädikat des Absoluten, weil das dreyfach als absolut in sich selbst geschlossene Gesetz des Universum ihre herrschende Form ist; und zwar im Idealismus mit Identität des Wesens, im Realismus mit Differenz des Wesens (als des absoluten Realen, Gott), und im Empirismus mit Indifferenz des Wesens, indem sich das absolut Reale, in der idealen Geschichte als ideal (mittelbar), und in der realen Geschichte als real (unmittelbar) offenbaret.

§. 181.

Eine Deduktion der Kategorien, vom objektiven Wissen aus, hat uns zur Enthüllung des ewigen Gesetzes hingeführt. Diese Enthüllung giebt uns die Idee einer Construktion des Universum, und diese ruht endlich auf der Wechselwirkung, als der Kategorie,

rie, von welcher die Construktion anhob. Man könnte meynen, daß die Kategorie der Modalität gänzlich übergangen worden sey; dies ist aber nicht geschehen. Denn die Construktion des Universum ist eben der allgemeine Modus der erkennenden Vernunft, der hier nur nicht als bloße Form, sondern in seiner objektiven Realität dargestellt werden sollte. Der absolute Idealismus nehmlich ist, als Bild der absoluten Nothwendigkeit, des ewigen Gesetzes des Universum, für die erkennende Vernunft die objektiv reale Möglichkeit; der absolute Realismus, als Bild der absoluten Freyheit, der ewig freyen Offenbarung Gottes, die objektiv reale Wirklichkeit, und der absolute Empirismus, als Bild der totalen Welt, der absoluten Wirklichkeit in der Offenbarung der Nothwendigkeit und Freyheit, für die erkennende Vernunft die objektiv reale Nothwendigkeit.

§. 182.

Setzen wir nun in den Empirismus, nach der gegebenen Construktion, ein subjektiv erkennendes Vernunftwesen: so wird dieses, nicht allein, weil es im Universum steht, das dreyfach in sich selbst geschlossene Gesetz ausdrücken; sondern, weil es seine ideale Seite ist, dieses Gesetz als Form und Norm seiner subjektiven Erkenntniß finden. So finden sich demnach der Grundsatz der Identität, des Widerspruchs, und des Grundes von selbst in der individuellen Vernunft, und sie sind der formelle Typus aller Vernunftwahrheit. Aus ihnen construiret sich die Logik, als Wissenschaft des formellen Vernunftgebrauchs;

sie

sie sprechen sich aber auch in jedem gemeinsten Gedanken aus, wenn dieser nur reell ist, und beweisen seine Realität. So kann man sich, nicht bloß von den Grundsätzen, sondern auch von jeder untergeordneten Form der Logik, ja eben so von jedem reellen Gedanken aus, zur wahren Ansicht des Universum erheben, wenn man nur der Erhebung zur Idee selbst fähig oder dazu aufgelegt ist.

Der Mensch steht aufrecht in der Natur, und sein freyer Geist schauet im Weltall umher, durchdringt jede Grenze, die sich seinem Blick entgegenwirft, mit einer, sey es auch irrigen Erkenntniß, oder schwingt sich über die unerkannte hinaus, weil er das Grenzenlose, in ihm seine Freyheit sucht.

Aber er wird in diesem Streben überall von einem Zusammenhange gehalten, der ihn in zwey Entgegengesetzte verschließt, so daß er zwar im ewigen Kreise fortschreiten, doch nie aus ihm herauskommen kann. Es war daher ein verdienstliches, und eines Philosophen ganz würdiges Werk, dem Geiste diesen Zusammenhang der Welt in seiner Nothwendigkeit und ewig festen Form zu zeigen. Denn gegen unendliche Täuschungen verwahrt ihn diese Erkenntniß, wenn sie ihn auch nicht befriedigen kann.

Er will über diese Grenzen hinaus, und der Philosoph, der sie ihm in ihrer Klarheit und vollständigen Rundung zeichnete, konnte dieses freye Stre-

ben am wenigsten verkennen. Er führte daher den Geist in sich selbst zurück, und zeigte ihm hier den Grund und das Ziel seines freyen Strebens. Aber jetzt beunruhiget den Geist die Doppelsinnigkeit seines Strebens, er muß Eines seyn, wenn er wahr seyn soll, und kann nicht begreifen, wie ihm auf einem zweyten Wege das werden könne, was ihm der erste versagt; ja er kann, wenn er mit sich selbst zu Rathe geht, unmöglich im Ernst an das glauben, was ihm ohne Selbsttäuschung zu erkennen schlechthin unmöglich seyn soll.

Es war daher ein eben so verdienstliches, und eines Philosophen würdiges Unternehmen, auch wenn es nicht gelungen seyn sollte, den in sich selbst gespaltenen Geist seiner Wahrheit, der Einheit wieder zu geben.

Die Grenzen, welche dich auf den Kreis der erscheinenden Welt beschränken, sind nicht dir fremde, sondern deine eigenen Grenzen, sie sind dir nicht gesetzt, ohne daß du wissen könntest, woher sie dir kommen. Nein! Du selbst setzest sie dir, du selbst als freyer Geist; sie liegen also unter deiner Freyheit, und du täuschest dich nur darin, daß du noch über deine Freyheit hinausblickest, anstatt daß du in dir selbst bleiben und in der Nothwendigkeit der Schranken das Leben deiner Freyheit erkennen sollst. Dieses **Sollen** ist deine Einheit, deine Wahrheit, und wenn es dich auch in deinen Schranken nicht ruhen läßt, sondern ins Unendliche fortreißt: so bist du es doch immer selbst, der dich treibt, und es ist deine hohe Bestimmung, ewig nicht zu ruhen.

Sollen? Was soll ich? Wohin und wozu? Ich soll mein Streben ins Gleichgewicht setzen mit der ganzen Welt. Aber wenn ich dieses Ziel erreiche, so hört mein Streben auf, meine Einheit, meine Wahrheit, meine eigene Natur geht verloren, ich verschwinde in Nichts, und gehe vielleicht in den Weltgeist über, der aber selbst kein Streben, sondern nur ewige Contraktion und Expansion, ewige Passivität und Aktivität ohne Selbstbewußtseyn, nicht Geist, sondern nur geistige Erscheinung ist. Kann ich aber nie mein Ziel erreichen, ist dann auch eine Annäherung möglich? Wer bürgt mir dafür, daß das, was ich für Annäherung halte, nicht leere Täuschung sey; ja muß ich nicht selbst, wenn ich mich nur recht und entschieden besinnen will, diese Täuschung anerkennen, da ich das Ziel als Ziel für Täuschung halten muß?

So scheint es denn, daß der freye Geist in dem Zusammenhange überhaupt, seine ihm eigenthümliche Haltung nicht finden könne, man wolle seine Freyheit an diese Nothwendigkeit, oder diese Nothwendigkeit seiner Freyheit hingeben. Es käme sonach darauf an, den Muth zu fassen, den Zusammenhang ganz aufzugeben, und das Wesen der Welt selbst unmittelbar zu suchen. Ist doch der Zusammenhang überall nur das Zweyte, und das Wesen das Erste; und wenn auch der Zusammenhang dem Geiste das Nächste ist, wenn er aus seiner Freyheit in die Welt hinausschauet: so ist doch vielleicht gerade jenes Hinaufblicken des Geistes über seine Freyheit, welches von den gerühmten Philosophen der zweyte, dem Gei-

ste untersagt, um ihn gegen Täuschung zu verwahren, der wahre Weg, auf welchem der freye Geist seine wahre Haltung, und mit ihr vielleicht die Erkenntniß seines Wesens finden kann.

Wie gesagt, es kommt darauf an, diesen Muth zu fassen, der doch einem Philosophen so sehr ziemet, und der durch die fehlgeschlagenen Versuche jener Philosophen, den Geist zu beruhigen, gegen den Vorwurf des Uebermuths hinlänglich gedeckt ist, wenn es auch nicht schon an sich unbesonnen wäre, die freye Forschung des Geistes, sie gehe so hoch und so tief als möglich, als Uebermuth und Ueberspannung brandmarken zu wollen, weil es zu dieser Forschung vielleicht eines Mittels bedarf, das auf dem Alltagswege des Lebens nicht zu finden ist.

Der Verfasser fühlt diesen Muth in sich, der durch einen gleichzeitigen höhern Geist belebt wurde, und so, mehr seiner Natur als seiner Kunst vertrauend, wagt er es, die schwache Zeichnung, in der sich ihm bisher das Wesen offenbarte, den vollendeten Gemählden jener großen Muster gegenüber zu stellen.

Wenn ich über meine Freyheit, und hiermit zugleich über die Form der Erscheinung hinausblicke, welche von der Freyheit von allen Seiten überschritten wird; wenn ich folglich den Geist weder auf die Form der Erscheinung beschränke, noch auch die Form

in seiner Freyheit leben lasse: so zeigt sich mir eine Nothwendigkeit, welche ich weder in dem Zusammenhange der Welt, noch in dem innern Leben der Freyheit finde.

Diese Nothwendigkeit ist nicht eine, etwa von der Einbildungskraft, selbst geschaffene; denn so wäre sie von der Freyheit abhängig, nicht die Nothwendigkeit über, sondern eine Nothwendigkeit unter ihr. Aber die Einbildungskraft kann wohl das Organ seyn, mit welchem sie aufgefaßt wird; und so müßte es einen bestimmten Charakter geben, nach welchem die Nothwendigkeit, als eine für sich bestehende, wesentliche, von dem Organ, mit welchem sie aufgefaßt wird, bestimmt unterschieden würde.

Diesen Charakter finde ich höchst bestimmt ausgesprochen, und ich wähle unter mehreren Ausdrücken, mit welchen er bezeichnet werden kann, denjenigen, der den Vorzug der Allgemeinheit des Gebrauchs und der Verständlichkeit vor den übrigen zu behaupten scheint. Der Charakter der Nothwendigkeit selbst ist — Natur, der Charakter ihres Organs — Kunst.

Die jenseitige Nothwendigkeit, die weder in der Erscheinung, als Zusammenhang, sich offenbaret, noch Produkt der Freyheit ist, sondern über Erscheinung und Freyheit hinausliegt, wäre demnach die verborgene Natur, die nur durch Kunst offenbar werden kann.

So hat sich auch die verborgene Natur, als jenseitige Nothwendigkeit, von jeher geoffenbaret, wovon jedes wahre Kunstwerk der alten und neuen

Welt

Welt sprechender Beweis ist. Aber diese Offenbarung ist nicht so eigentlich Erkenntniß, als vielmehr nur Darstellung jener Nothwendigkeit zu nennen. Denn ich fühle zwar in der Beschauung des Kunstwerkes den allbezwingenden Geist der Nothwendigkeit, und so wird auch der wahre Künstler in der Darstellung von Begeisterung getrieben; aber das Bezwingende an sich sehe ich weder in dem Kunstwerke, noch finde ich es in mir, und auch der Künstler folgt ihm nur, ohne es zu kennen. Und so wäre es wohl möglich, für den Künstler wohl nicht, und so auch nur für manches beschauende Auge, daß das ganze Wunder nur eine Täuschung sey, für deren Erklärung man genug gethan zu haben meynt, wenn man im Geiste ein besonderes Vermögen der Täuschung, unter dem Namen Dichtkraft, annimmt. Auch findet der Geist in dieser Darstellung der Nothwendigkeit nur so lange Befriedigung, als er es anschauet, der Künstler nur so lange, als die Produktion dauert; so daß das darauf folgende Zurücksinken in das Bedingte die Meynung zu rechtfertigen, oder doch zu entschuldigen scheint, nach welcher die Wirkung, wie das Hervorbringen, für bloße Täuschung gehalten wird.

Der Geist sucht dauernde Befriedigung, unzerstörbare Haltung, unverdeckte Wahrheit; es kann ihm also die Nothwendigkeit, die sich ihm nur als Kunst giebt, nicht genügen, sondern er sucht die Natur der Nothwendigkeit an sich.

Diese höchste, endliche Befriedigung erwartet er von der Philosophie, von jenem Schwunge, der

nicht allein den Künstler, als Schöpfer des Kunstwerkes, sondern auch die Natur, als hervorbringende Mutter aller Wesen, zum Bewußtseyn ihrer Produktion bringt. Ich will sagen, von jener Stimmung des Geistes, die ihn selbst mit seinen endlichen Schranken zurückläßt, und sich in die allgemeine Natur versenkt, um ihrer verborgenen Stimme zu lauschen.

Aber das ist ja, zum mindesten, bloße Poesie und Schwärmerey, wo nicht Unsinn.

Es sey: das soll uns den Muth nicht benehmen. Was wäre es denn auch, für einen so hohen Zweck einen Augenblick dem Unsinn zu opfern! Sprachen doch schon die Alten von einem heiligen Wahnsinn, und was verdankt nicht die alte Welt den Propheten! In Wahrheit, wenn selbst der erhabene Geist nicht den Muth hat, eine Zeit lang den Vorwurf des Unsinnes zu tragen, so wird er in dieser Welt nichts Großes vollführen. Es muß sich ja wohl zeigen, ob dieser Unsinn sich als wahren Unsinn bewähre, oder ob er die durch neuen Schlamm verunstaltete alte Muschel ist, welche den wahren Sinn der Natur, die Perle der Wahrheit verschließt.

Ich will die Entfaltungen, die sich dem Geiste in dieser, über seine Endlichkeit erhobenen Stimmung zunächst darbieten, nicht mühsam wiederholen, sondern nur das bezeichnen, was er findet.

Es ist die Idee der Offenbarung.

Was bin ich in der Erscheinung? Ein Einzelding, das einen unbedeutenden und schwankenden Raum einnimmt, das keinen Augenblick der Zeit sein nennen kann. Was ist meinem Verstande die allgemeine Form der Erscheinung? Eine Grammatik der Natur, aus welcher ich die Regeln des Lesens, aber nicht die Sprache der Natur, und ihr Verständniß lerne. Was ist die Freyheit, die sich diese Form aneignet, oder die sie sich selbst zu geben, und mit ihr die Natur zu beherrschen meynt? Eine Kunstfertigkeit, wie das Schreiben und Drucken, die das Alphabeth entwirft, ohne dem Buchstaben den Geist einhauchen zu können.

Durch diese drey Stufen gehe ich über den beschränkten Lichtkreis meiner Subjektivität hinaus. Ihr Licht geht unter in die Nacht der Objektivität; aber das, was von mir in dieser heiligen Stimmung, nach dieser entschlossenen Verläugnung der Subjektivität, mit ihr einer täuschenden Freyheit, zurückbleibt, tritt, nach entferntem Scheine, auf der andern Seite als reiner Naturmorgen hervor; es leuchtet die Idee in der Wahrheit: Alles, was ist, ich mit ihm, ist Offenbarung eines Ewigen, das nicht in mir ist, sondern dem ich mich in dieser Feyer des Morgens der Wahrheit zum ewigen Opfer darbringe. Das Licht der Subjektivität mag nun wieder aufgehen, ich werde es mehr ehren, als zuvor, denn ich darf es nicht mehr fürchten; ich werde es mir lebendiger aneignen, denn ich verstehe jetzt seinen wahren Gebrauch; ich werde es auch mit Wärme lieben, denn ich veräußere nicht mehr das Heiligste, die Vernunft an es, um

von ihm Vortheile für meinen Eigennutz zu ziehen; sondern es ist jetzt das Kind meiner Vernunft, das ihr zur Erziehung gegeben wurde. Ich sehe jetzt in der Subjektivität selbst das Bild der Offenbarung des Ewigen, darin zeigt sie sich als Kind der Vernunft, das mit ihr gleiche Bestimmung hat.

Diese Idee ist die wahre Seele des Menschen, die sich sodann durch Wissen zum Geist, durch Handlung zur Tugend bildet. Wer sie nicht hat, spricht sie doch in der Form seines Geistes aus, und entbehrt nur der Seligkeit des Geistes; wer sie aber in der Tugend nicht offenbaret, spricht sie doch in dem Glauben an Vernichtung aus. Denn wer durch sein Leben gezwungen wird, an Vernichtung zu glauben, dem ist sie auch gewiß; aber die Welt bleibt, während er hinschwindet, und so ermangelt nicht die Welt, sondern nur er des Ewigen, das er nicht darstellen wollte.

In dieser Selbsterkenntniß der Idee der Offenbarung stehe ich auf der Grenze der Erscheinung und der Objektivität, des Offenbaren und des Verborgenen, um in diesem das Wesen zu lesen, in welchem jenes lebt.

Diese Objektivität, als das verschlossene Wesen der Natur, ist die ewige Vernunft, die ewige Idee, die durch das Kunstvermögen, die Einbildungskraft, zur absoluten Erkenntniß und Identität des Wesens kommt; aber als diese Erkenntniß der objektiven Wesenheit, der Bewährung, des wahren Lebens entbehrt,

behrt, das sie nur als objektive Beseelung in der Idee der Offenbarung erhält, und so aus der, die Wesenheit verschlingenden Kunstform, in die Natur, in die Wahrheit der ewigen Wesenheit übergeht.

Doch die Bewährung, oder Bewahrheitung der absoluten Erkenntniß durch die Idee der Offenbarung vorerst bey Seite gesetzt: wie kommt die absolute Erkenntniß selbst zu Stande?

Dieß ist das Werk der Einbildungskraft, und da sie die Eine Kraft ist, die sich in der realen Erscheinung als Erzeugerin und Bildnerin, und in der idealen, im Bewußtseyn, als Bildnerin und Erzeugerin äußert: so wird sie auch hier von selbst das Produkt, als absolute Erkenntniß, hervorbringen, wenn sie nur nicht der Materie in der realen Erscheinung, oder einem Begriff im Bewußtseyn untergeordnet, und so zu Mißgeburten genöthiget wird.

Daß aber die Einbildungskraft die Eine Kraft der realen und idealen Erscheinung, der allgemeine Naturgeist sey, das beweiset die Erscheinung selbst, die bloß unter Voraussetzung dieser ursprünglichen Identität gegenseitig auch nur erklärbar ist. Nun ist die absolute Erkenntniß nichts anderes, als die Erkenntniß der realen und idealen Erscheinung in ihrer Identität, in welcher Identität sich das verschlossene Wesen der Natur, die Objektivität, in erster Potenz offenbaret.

Da aber die Erscheinung selbst im Wesen steht, und in ihr die Differenz herrscht: so ist diese die zweyte Potenz der Offenbarung des Wesens, welche jedoch nur dann wahrhaft erkannt wird, wenn sie auf der Identität ruht. Die Differenz ist keine reale — dies beweiset schon das gegenseitige Durchdringen beyder Entgegengesetzten in der Erscheinung; sie ist also bloß ideal, folglich an sich und wesentlich nicht unterschieden von der Identität.

Als diese Indifferenz offenbaret sich das Wesen der Natur in der dritten Potenz, wo es als Erkenntniß in sich selbst geschlossen wird, so daß die ewige Vernunft in dreyfacher Erkenntniß, die doch wieder, auch als Erkenntniß, nur Eine und absolute ist, sich in der Indifferenz, objektiv als Gott, und zugleich subjektiv als menschliche Vernunft offenbaret.

Diese innere wesentliche Form der Welt, worin sie, als Erscheinung, ihr Bestehen hat, ist in jedem Einzelnen, wie im Ganzen, im Sonnenstäubchen, wie in der Sonne, in der Anschauung des Kindes, wie in dem erhabensten Gedankensysteme des Weisen das Herrschende, und in Gleichheit das Wesen.

Diese gleiche Wesenheit des Einzelnen wie des Ganzen ist es, welche Platon mit den der Welt und der Vernunft eingeborenen Ideen, Leibnitz aber mit den Monaden, oder vorstellenden Kräften bezeichnete. Den Ausdruck Idee hat die Philosophie mit der Kunst gemein,

gemein, und da die letztere darstellet, so ist man gewohnt, auch die philosophische Idee als lebendige Darstellung zu nehmen. Als diese ist sie aber nur Kunstorgan der Wahrheit; dieser Ausdruck scheint demnach das innere, in der absoluten Erkenntniß sich offenbarende Wesen der Welt nicht schicklich genug zu bezeichnen.

Eben so ist auch der Leibnitzische Ausdruck wegen der Einmischung des Concreten, Sinnlichen, wodurch die Objektivität den Schein der Subjektivität erhält, nicht passend genug. Und so dürfte vielleicht der Ausdruck — **Ewiges Gesetz der Welt, oder der Offenbarung der ewigen Vernunft** — weniger der Gefahr ausgesetzt seyn, von Freunden und Gegnern der absoluten Erkenntniß gemißdeutet und mißverstanden zu werden.

Die dreyfache Einheit des ewigen Gesetzes, deren jede immer wieder das ganze Gesetz ausspricht, ist die ewige, Alles beherrschende Nothwendigkeit; verkündiget sich aber in der menschlichen Vernunft, und wird der Grund und die Nothwendigkeit des Bewußtseyns mit dem Schein von Freyheit; weil es vom Realen losgebunden im Idealen schwebt, und in diesem freyen Schweben das negative Ich, freye Apperception, den Wendepunkt der realen und idealen Natur, die Reflexion bildet.

Das ideal geoffenbarte Gesetz ist das ideale Organ der Idee der Offenbarung, der Seele des Menschen,

schen, und als solches ihre Differenz, oder Erscheinung; und so ist, der dreyfachen Einheit des Gesetzes zu Folge, die Gleichsetzung jener beyden Einheiten, die Harmonie der Seele und ihres Organs, die Indifferenz, die Aufgabe der menschlichen Vernunft, der Endzweck des Menschen, der nur durch Tugend, die allein das wesentlich Ideale, die Wahrheit, und das wesentlich Reale, die Schönheit, wesentlich gleichsetzt, realisirt wird.

Die Idee, als Darstellung, ist folglich die Idee der Offenbarung in ihrer Gleichheit mit der Differenz, oder der Erscheinung, das ist, die als identisch wirklich lebende Idee der Offenbarung, die erscheinende Gottheit. Die Idee, als göttliche, als Tugend, kann sich der Mensch nicht selbst schaffen, so wenig, als er sich selbst die Idee der Offenbarung, und ihr Organ, die Wahrheit schafft; und die Indifferenz, die sich ihm in der realen Natur darstellt, macht nur die Anforderung an ihn, sich für die Indifferenz der Tugend empfänglich zu erhalten, und bewirkt auch diese Empfänglichkeit. So sind auch die Kunstideen nicht die gesuchte Indifferenz, sondern nur Vorübungen oder Nachbildungen der Gestaltung der Indifferenz, die in verderbliche Spiele der Phantasie ausarten, wenn nicht die Tugend in ihnen bildlich lebt.

Doch hier gilt es weder einen Beweis, noch eine Deduktion; denn die Indifferenz ist ja nur die Realisirung der Idee der Offenbarung, folglich die Offenbarung selbst, das Licht, der heilige Feuerstrahl, der

in die Seele sich senkt, und die Idee der Offenbarung, die stille verschlossene Ahndung der Göttlichkeit, zum hellen, göttlichen Leben entzündet. Die Tugend ist es, in der sich Gott dem Menschen unmittelbar offenbaret, wodurch der Mensch die Göttlichkeit selbst sich aneignet, und in dieser Individualität der Göttlichkeit, als göttliche Geburt, ewig selbstständig in sich, und in Gott zugleich lebt.

Die Tugend versetzt das ganze Universum in ein neues, höheres, in ein göttliches Leben, denn ich sehe es jetzt im Licht der Offenbarung Gottes. Das ewige Gesetz, als das verschlossene Wesen der Natur, erkenne ich als die ewige nothwendige Natur Gottes, und diese Erkenntniß entspricht wieder der Identität in der absoluten Erkenntniß; das ewige Gesetz in der Erscheinung, oder Differenz, erkenne ich als die ewige freye Natur Gottes, als ewige Schöpfung, ewige Belebung des Gesetzes, und diese Erkenntniß entspricht der Differenz, oder der zweyten Einheit in der absoluten Erkenntniß; das ewige Gesetz in der Indifferenz, oder in der realen Organisation, wo sich Identität und Differenz in ewiger Harmonie darstellen, erkenne ich als das sinnliche Abbild, als Gepräge des sich offenbarenden Gottes, und als Vorbild meiner Göttlichkeit, meiner Indifferenz, meiner Tugend, und diese Erkenntniß entspricht der Indifferenz, oder der dritten Einheit in der absoluten Erkenntniß, in welcher die ersten beyden selbst zur dargestellten Einheit kommen. Dasselbe gilt von der idealen Natur. Die Idee der Offenbarung, meine Seele, erkenne ich jetzt

als

als den Keim der Göttlichkeit, von Gott in die Brust des Menschen gelegt, um ihn zu seinem individuellen Abbilde, zum Vernunftwesen, zu heiligen. Diese Ahndung Gottes ist zugleich die Polarität, die Identität der menschlichen Vernunft, und als solche Grund des Bewußtseyns. Dieses aber, als die Erscheinung der Vernunft, ihre Differenz, erkenne ich als den zweyten Modus der ewigen Schöpfung, der als ideal mit dem realen gleiches Wesen, folglich auch denselben Grund hat — den ewig frey schaffenden Gott, der in seinem Abbilde, der menschlichen Seele, auch seine ewige Schöpfung abbildet; so daß jener göttliche Keim in der Brust des Menschen eben so die individuelle ideale Natur ins Daseyn ruft, und diese nur in ihm lebt, wie die ganze reale und ideale Natur aus Gott und in Gott ist. Die Tugend endlich ist eben so mein eigenes Wesen, meine wahre lebendige und ewige Organisation, wie der Weltkörper durch seine Organisation ein in sich geschlossenes, und dadurch selbstständiges, ewiges Ganze ist.

Diesemnach begreife ich nicht, wie die stille Ahndung Gottes, der Glaube an Gott, und die Tugend, als individuelles Wesen des Menschen, durch welches er ewig sich selbst lebt, in Collision kommen müsse mit der absoluten Erkenntniß, die Alles in Einer Idee, eigentlich in Einem Typus des Gesetzes sieht. Eben so wenig begreife ich, wie die absolute Erkenntniß zu der Anmaßung kommt, die absolute Wesenheit selbst zu seyn. Denn sie spricht ja, als ewiges Gesetz, nur ihre nothwendige Natur aus, und so ist sie

aller=

allerdings von der Wesenheit nicht zu trennen; aber als Erkenntniß doch wieder nur ihr nothwendiger Typus, der für sich nur ein formelles, kein wesentliches Leben hat. Nur die Tugend, als unmittelbare Offenbarung Gottes, kann die Erkenntniß beleben, wodurch sie denn aus einer bloß natürlichen, menschlichen, ihrem Gehalt und Form (Gesetz) nach doch nur bildlichen, eine lebendige, göttliche Erkenntniß wird, und als solche die Seele des Menschen, als Idee der Offenbarung, erleuchtet, und zur reellen Offenbarung Gottes macht. Ich beschränke die absolute Erkenntniß auf keiner Seite, gehe auch nicht über sie hinaus, sie umfaßt, durchdringt mir Alles; aber sie ist mir doch von Allem und in Allem nur die bildliche Seite, nur der Typus, nur die Zeichnung der Nothwendigkeit, in welche die ewige, göttliche Freyheit, das absolut Reale, Leben und Realität bringt. Diese Freyheit ist allerdings in der absoluten Erkenntniß, als Differenz, wieder nur ihre zweyte Potenz, und so in ihr enthalten; aber ist denn nicht auch die Nothwendigkeit, folglich die absolute Erkenntniß, selbst wieder als erste Potenz in der absoluten Erkenntniß enthalten? So wie nun die erste Potenz der absoluten Erkenntniß in der wirklichen absoluten Erkenntniß des Vernunftindividuum zum Leben kommt: so auch ihre zweyte Potenz, die Differenz, als Offenbarung Gottes, im Glauben an ewige Schöpfung; und so kommt die dritte Potenz der absoluten Erkenntniß, die Indifferenz, in der Tugend des Vernunftindividuum, zum wahren Leben. Daß die Erkenntniß in der ersten Potenz sich ausspricht, hat seinen natürlichen Grund darin, daß

der

der Mensch die Nothwendigkeit zuerst erkennen muß; denn sie ist ja der Gegenstand der sich offenbarenden göttlichen Freyheit in ewiger Schöpfung, und so auch der Typus der Tugend. Kann aber der Philosoph irgend einer der drey Einheiten in der absoluten Erkenntniß den Vorzug geben, oder muß er sie nicht vielmehr als das Eine Gleiche ansehen?

Diese Einheit in dreyfacher Einheit ist das Geheimniß der Offenbarung Gottes. Gott wird erkannt in dreyfacher Einheit, aber als die gleiche Einheit ist er die für uns ewig verschlossene ewige Vernunft, deren Repräsentant die Tugend ist. Das heißt, wir sind göttliche Wesen, und mit uns das Universum; aber diese Göttlichkeit ist durch dreyfache Einheit bedingt, ist Erkenntniß Gottes, die an sich ideal, in dem Leben der Natur real, aber in der Tugend eigentlich göttliches Wesen, göttliches Individuum ist.

Daß diese dreyfache Einheit das Höchste ist, wozu sich die Vernunft erheben kann, daß in dieser Dreyfachheit Alles umfaßt wird, daß die Gleichheit der dreyfachen Einheit nur formell, durch Kunstanschauung erkannt wird, daß diese Erkenntniß nur im Kunstgebilde ihre wesentliche Haltung findet, die sie wieder mit der Natur in Differenz setzt, wodurch eine neue Indifferenz nothwendig wird, und so ins Unendliche fort, daß, mit einem Worte, die absolute Eine Einheit im Menschen, ein offenbarer Widerspruch ist: dieß überzeugt mich, daß die Philosophie, als absolute Erkenntniß unmöglich System seyn könne, und daß

an dessen Stelle eine Construktion des Universum nach der dreyfachen Einheit treten müsse; wo dann die erste, als das ewige Gesetz selbst, die Identität, die ewige Nothwendigkeit, das Princip der Möglichkeit des Universum; die zweyte, als die Differenz, die ewige Freyheit, die Belebung des Gesetzes, das Princip der Wirklichkeit des Universum; und die dritte, als die Indifferenz, die Realität selbst im nothwendigen Bilde, folglich wieder nach dem Gesetze der dreyfachen Einheit entwirft.

So ist denn das in sich selbst erkannte ewige Gesetz in seiner dreyfach in sich selbst geschlossenen Einheit das ewige Criterium der Wahrheit; aber die Wahrheit selbst ist das, was uns in diesem Gesetz, als der ewigen Form, sich giebt, ist Gott in seiner Offenbarung als **Erkenntniß**, als **Natur**, als **Tugend**.

Schluß.

Schlußanmerkung.

Ueber den Egoismus und Fatalismus in der Philosophie.

Wie Unglaube und Aberglaube im sittlichen Leben als die beyden Abwege der Tugend parallel laufen: so Egoismus und Fatalismus in der Spekulation, als die beyden Abwege der Erkenntniß des Wahren.

Der Stolz des Lasters will sich nicht schuldig erkennen, und so giebt sich der Geist dem blinden Mechanismus hin; der Eigennutz des Lasters will sich entschuldigen, und schleicht in die Höhlen des Aberglaubens. Darum grenzen auch Unglaube und Aberglaube unmittelbar, denn im Stolze des Lasters liegt der Eigennutz, und in diesem der Stolz verborgen.

Alle philosophische Systeme haben entweder in ihrem letzten Grunde den Charakter des Realismus, oder des Idealismus; jener spricht die Tendenz der Spekulation zum Fatalismus, dieser die Tendenz zum Egoismus aus. Spricht sich der Idealismus im Egoismus consequent aus, so muß er von absoluter Freyheit des Vernunft-Individuum ausgehen, und er hat mit der Freyheit zugleich individuelle Fortdauer; aber er ist zugleich die absolute Negation der Gottheit, wofern er klare Spekulation ist, und diese sich redlich ausspricht. Spricht sich der Realismus im Fatalis-

mus,

mus, wo er objektiv idealistisch wird, consequent aus: so muß er von absolut objektiver Nothwendigkeit ausgehen, und er hat mit dieser Nothwendigkeit zugleich die Gottheit, als das AllEins; aber er ermangelt der individuellen Freyheit, Selbstständigkeit, und Fortdauer. Das Vernunft-Individuum ist eine augenblickliche Erscheinung des AllEins, der Einen ewigen Idee, und sinkt in diese, als seine ewige Nacht, aus welcher es hervorschimmerte, zurück.

Das in dieser Schrift in mannigfaltiger Anwendung dargestellte ewige Gesetz der Offenbarung bewähret sich auch hier, in diesem letzten entscheidenden Kampfe der Systeme, und ist dazu geeignet, den Zuschauer zu beruhigen.

Daß der Fatalismus die philosophische Priorität hat, leuchtet daraus ein, daß er von der Objektivität an sich, folglich von der Identität, der Polarität der Vernunft ausgeht; der Egoismus hingegen, als Differenz der Vernunft, als Subjektivität die freye Thathandlung postuliren muß, so daß ihm immer etwas noch im Rücken bleibt. Dagegen hat aber der Egoismus, als Posteriorität, freye Aussicht in ein ewiges Leben, da hingegen der Fatalist nur in die ewige Nacht zurückschauen kann, die, **für ihn**, nur so lange Tag ist, als er lebt, in dem Körper lebt. Nun wissen wir aber, daß die Realität des ewigen Gesetzes nur in der Indifferenz offenbar werde; wir werden also den Schluß ziehen können, daß weder der Fatalismus, noch der Egoismus an sich Realität habe; und da sie

die einzig möglichen consequenten Systeme sind, und an eine Coalition, vermöge des Gesetzes der Indifferenz nicht zu denken ist: daß überhaupt das System als System keine Realität habe, und daß nicht sowohl eine Indifferenz des Fatalismus und Egoismus, denn das widerspricht sich im Begriff, wenn das System bleiben soll, als vielmehr die Indifferenz der Vernunft gegen das System überhaupt, ihre Unabhängigkeit vom System, das Wahre in diesem Gegensatze sey.

Die Vernunft, hat sie nur erst ihre Wurzel, die Idee der Offenbarung, gefunden: so erkennt sie auch das dreyfache Gesetz der Offenbarung überall und unmittelbar, die Nothwendigkeit als geoffenbartes Gesetz, die Freyheit als offenbarend die Nothwendigkeit im Leben, als ewige Schöpfung, und die Welt als die Offenbarung, in der sich Nothwendigkeit und Freyheit in Indifferenz, als Gegenbild der ewigen Vernunft, darstellt. So zeigt sich ihr das Gesetz in der realen Natur als ihr ideales Wesen; aber auch eben so in der idealen Natur als reales Wesen. Der Keim der Vernunft, der göttliche Funke, bringt das ewige Gesetz zur Erscheinung im Bewußtseyn, und jenes lebt in diesem, als Nothwendigkeit in der Freyheit; aber in der Tugend indifferenziirt sich die Seele mit der Form ihrer Erscheinung, und wird reale Offenbarung Gottes, so wie die Welt, als Indifferenz, Gott nur ideal offenbaret.

Der Mensch stammt von Gott ab, lebt in Gott, und eignet sich in der Tugend die Göttlichkeit als Individualität an. Diese Individualität in der Tugend

ist

ist die wahre sich vollendende Offenbarung Gottes, die in allen ihren niederen Potenzen das Streben unverkennbar zeigt, die ewige Vernunft in unendlichen individuellen Strahlen zu offenbaren. Diese Potenzen führen die forschende Vernunft auf dem Strahlenwege unaufhaltsam bis zum Standpunkt der Tugend fort. Hier aber steht die Gottheit selbst, als die geoffenbarte; sie darf dem Strahl nicht weiter folgen, denn er ist ihr eigen; sie darf Gott nicht ferner suchen, denn er lebt in ihr; sie kann nicht nach einem Wesen fragen, worin sie ruhet, denn sie ist selbst göttliches Wesen; sie hat Freyheit und Nothwendigkeit, denn sie ist der geoffenbarte Gott; sie ist als göttliches Individuum ewig, und Gott selbst müßte untergehen, wenn je die Tugend zu leben aufhören könnte, denn sie ist die Indifferenz, die Realität der Offenbarung Gottes. So wahr Gott lebt, so wahr lebt die Tugend individuell ewig fort: und so wahr die Tugend ist, so wahr ist auch Gott!

Diese Schlußanmerkung nimm, theurer Bruder, als Antwort auf das Schreiben, das ich gestern von dir erhielt. Du wirst Deine eigenen Gründe nur etwas dringender ausgesprochen finden; und wenn Deine Beruhigung dadurch fester begründet wird: so sey auch überzeugt, daß, die vorgefaßte Ueberzeugung der von Vorurtheilen eben so, wie von aller gelehrten Cultur freyen, und nur in ihrer Natur starken Vernunft in ihren Tiefen zu erkennen, das Ziel aller meiner Forschungen ist.

In Rücksicht unsers edlen R. die Bemerkung, daß er durch die That widerlegt, was er zu Folge des

Sy-

Systems vertheidigt. Nur einen Beleg dazu. Du schreibst mir: „Dein Himmel sey Dir lieber, als der des R., aber die Wahrheit sey dir doch das Liebste. So spricht auch R., so spreche auch ich — wollen wir noch einen andern Himmel, eine andere Ewigkeit suchen, als in dieser Gesinnung liegt? Frage doch den starrsinnigen Systematiker, ob auch diese Gesinnung keine individuelle Wesenheit bey ihm habe; und wenn er sie nicht läugnen kann, ohne selbst sein Forschen nach Wahrheit, mit ihm das System zum Traum zu machen: ob dieser Sinn nicht die Ewigkeit als Keim in sich trage, ob dieser Sinn je aus der Wahrheit herausfallen könne, in der er nur lebt; und ob es nicht die Wahrheit selbst, die Idee, sey sie auch die Eine, tödten heiße, wenn man den Sinn für Wahrheit aufhebt. Was ist die ewige Idee, die nicht lebt, und wie kann sie leben ohne Individualität?

Die in Schönheit hochschwellende Seele besiegt jede Idiosynkrasie des Geistes, selbst die fatalistische, die von jeher die Schwäche starker Geister war.

Druckfehler.

S. 238. Z. 15. statt: daraus zu lesen: deren.
— 307. §. 139. statt: Ruhe zu lesen: Nähe.
— 321. Z. 12. statt: geht zu lesen: ruht.
— 338. Z. 7. statt: nicht zu lesen: wäre nicht.

Bayerische Staatsbibliothek München

Ewige Vernunft
als
Idee der Offenbarung

Geist.

Subjektivität.
Intellektuelle Anschauung.
Als Organ.
Ursprüngliche Form.
Erkenntnißvermögen.

Objektivität.
des absolut Idealen.
Absolute Nothwendigkeit.
Ewiges Gesetz.
Identität.

Subjekt = Objektivität.
Absolute Wissenschaft
als Form.
Ideeologie, Wissenschaftslehre, Logik der reinen Vernunft.

Wissenschaftliche Construktion der Form des Universum.
Mit dem Postulat der Freyheit.

Absoluter Idealismus.
Mit dem Exponenten der Identität.

Identität.
Absolute Bewegung.
Raum.
Reine Astronomie.

Differenz.
Absolute Gravitation.
Zeit.
Reine Physik.

Indifferenz.
Reine Form.
Raum und Zeit.
Reine Mathematik.

Identität.

Ideale Geschichte.

Identität.
Selbstbewußtseyn.
Bewußtseyn.

Dynamik.
Teleologie.

Differenz.
Plastische Naturkraft.
Organismus.

Indifferenz.
Empirisches Wissen.
Empirisches Handeln.

Erscheinung der Idee.

Identität.
Grundsatz der Identität.

Begriff.

Identität.
Gattung.

Differenz.
Individuum.

Indifferenz.
Concreter Begriff.
Form der Identität,
oder des Setzens.

Form der Abstraktion.

Identität.
Schema.

Differenz.
Bild.

Indifferenz.
Apperception.

Gott.
Indifferenz.
Menschliche Vernunft.

Erkenntniß des Universum als Construktion.

Synthesis des absolut Idealen und absolut Realen,
oder der zwiefachen Objektivität.

Gesetz in der Freyheit.
Erkannte Identität.
Erstes Gesetz der Erkenntniß.

Freyheit im Gesetz.
Erkannte Differenz.
Zweytes Gesetz der Erkenntniß.

Gesetz der Freyheit und Freyheit des Gesetzes.
Erkannte Indifferenz.
Drittes Gesetz der Erkenntniß.

Construktion der Erscheinung.
Unter Voraussetzung des absoluten Idealismus, und absoluten Realismus.

Absoluter Empirismus.
Mit dem Exponenten der Indifferenz.

— — — Allgemeinheit als Produktion. — — —
— — — — Besonderheit als Produkt. — — —

Indifferenz.

Gemeine Logik.

Differenz.
Grundsatz des Widerspruchs,
In der Anwendung.

Urtheil.

Identität.
Analytisches Urtheil.

Differenz.
Synthetisches Urtheil.

Indifferenz.
Absolutes Urtheil.
Form der Differenz,
oder des Entgegensetzens.

Form der Reflexion.

Identität.
Subjektivirung.

Differenz.
Prädizirung.

Indifferenz.
Unterscheidung.

Dialektik.

Seele.

Objektivität.
des absolut Realen.
Absolute Freyheit.
Ewiges Leben.
Differenz.

Subjektivität.
Glaube an Schöpfung.
Als an ewige Handlung.
Endzweck.
Wille.

Objekt = Subjektivität.
Menschliche Freyheit
als göttliches Wesen.
Absolute Vernunfthandlung, Tugend.

Sittliche Construktion des Wesens des Universum.
Mit dem Postulat der Nothwendigkeit.

Absoluter Realismus.
Mit dem Exponenten der Differenz.

Identität.
Religion.
Wissenschaft der Religion.

Differenz.
Kunst.
Wissenschaft der Kunst.

Indifferenz.
Vernunftstaat.
Ethik.

Differenz.

Reale Geschichte.

Identität.
Geschichtliche Offenbarung Gottes.
Mythologie.

Weltgeschichte.
Culturgeschichte.
Kunstgeschichte.

Differenz.
Völkerschaften.
Staaten.
Staatengeschichte.

Indifferenz.
Geschichte der Wissenschaften.
Geschichte der Erfindungen.

Philologie.

Indifferenz.
Grundsatz des Grundes.

Schluß.

Identität.
Analytischer Schluß.

Differenz.
Synthetischer Schluß.

Indifferenz.
Absoluter Schluß.
Form der Indifferenz,
oder des Gleichsetzens.

Form der Vernunft.

Identität.
Assumtion.
Hypothesis.

Differenz.
Subsumtion.
Antithesis.

Indifferenz.
Conclusion.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kayssler, Adalbert Bartholomäus,

Beyträge zur kritischen Geschichte der neuern Philosophie

Bd.: 1

Halle 1804
Ph.u. 289-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046218-7